

LUDWIG FEUERBACH E O FIM DA FILOSOFIA CLÁSSICA ALEMÃ (*)

Friedrich Engels

I

A obra em questão¹ faz-nos recuar a uma época que, separada de nós no tempo por toda uma geração, já é ato tão estranho para os alemães de hoje como se todo um século tivesse decorrido desde então. E, no entanto, foi a época da preparação da Alemanha para a revolução de 1848; e tudo o que vem ocorrendo, até hoje, em nosso país, nada mais é que uma continuação de 1848, a execução do testamento da revolução.

Tanto quanto na França do século XVIII, a revolução filosófica foi na Alemanha do século XIX o prelúdio do desmoronamento político. Mas quanta diferença entre uma e outra! Os franceses em luta aberta contra toda a ciência oficial, contra a Igreja e, não raro, mesmo contra o Estado; suas obras impressas fora das fronteiras, na Holanda ou na Inglaterra, e, além disso, os autores, com muita frequência, iam dar com os costados na Bastilha. Os alemães, ao contrário, eram professores em cujas mãos o Estado colocava a educação da juventude; suas obras, livros de texto consagrados; e o sistema que coroava todo o processo de desenvolvimento - o sistema de Hegel - era inclusive elevado, em certa medida, ao nível de filosofia oficial do Estado monárquico prussiano! Como poderia a revolução esconder-se por trás desses professores, por trás de suas palavras pedantemente obscuras e de suas frases longas e aborrecidas? Pois não eram precisamente os liberais, considerados então os verdadeiros representantes da revolução, os inimigos mais encarniçados desta filosofia que trazia confusão às consciências? O que, entretanto, não puderam ver nem o governo nem os liberais, viu-o pelo menos um homem, já em 1833, que aliás se chamava Henrich Heine.²

Exemplifiquemos. Nunca houve uma tese filosófica que atraísse tanto o reconhecimento de governos míopes e a cólera de liberais, não menos curtos de visão, como a famosa tese de Hegel: "Tudo o que é real é racional; e tudo o que é racional é real". Não era, concretamente, a santificação de tudo que existe, a bênção filosófica dada ao despotismo, ao Estado policial, à justiça de gabinete, à censura? Assim acreditavam, realmente, Frederico Guilherme III e seus súditos. Para Hegel, porém, o que existe está longe de ser real pelo simples fato de existir. Em sua doutrina, o atributo da realidade corresponde apenas ao que, além de existir, é necessário; "em seu desdobramento, a realidade revela-se como necessidade". Eis porque Hegel não considera, absolutamente, como real, pelo simples fato de ser imposta, qualquer medida governamental - como um "sistema tributário determinando", exemplo citado por ele mesmo. Entretanto, o que é necessário demonstra-se também, em última instância, como racional. Assim, aplicada ao Estado prussiano da época, a tese hegeliana permite uma única interpretação: este Estado é racional, corresponde à razão, na medida em que é necessário; se, no entanto, nos parece mau, e continua existindo, apesar disso, a má qualidade do governo justifica-se e explica-se pela má qualidade correspondente de seus súditos. Os prussianos da época tinham o governo que mereciam.

Contudo, segundo Hegel, a realidade não constitui absolutamente um atributo que, em todas as circunstâncias e em todas as épocas, seja inerente a um determinado estado de coisas político ou

(*) In: **Obras Escolhidas de Karl Marx e Friedrich Engels**. São Paulo: Ed. Alfa-Omega, s/d. Vol. 3, pp. 171-207.

¹ **Ludwig Feuerbach**, pelo doutor em filosofia C.N. Starcke. Ed. por Ferd Encke, Stuttgart, 1885. (**Nota de Engels**).

² Engels refere-se aqui às observações de Heine sobre a "revolução filosófica alemã", contidas em seus ensaios **Contribuição à História da Religião e da Filosofia na Alemanha**, escritos em 1833. (**N. da R.**)

social. Ao contrário. A república romana era real, mas o império romano que a suplantou também o era. Em 1789, a monarquia francesa se havia tornado tão irreal, isto é, tão destituída de toda a necessidade, tão irracional, que teve de ser varrida pela grande Revolução, de que Hegel falava sempre com o maior entusiasmo. Aqui pois o irreal era a monarquia e o real era a revolução. E assim, no processo de desenvolvimento, tudo que antes era real se transforma em irreal, perde sua necessidade, seu direito de existir, seu caráter racional; à realidade que agoniza sucede uma realidade nova e vital; pacificamente, se o que caduca é bastante razoável para desaparecer sem luta; pela força, se se rebela contra essa necessidade. A tese de Hegel transforma-se assim, pela própria dialética hegeliana, em seu contrário; tudo que é real, nos domínios da história humana, converte-se em irracional, com o correr do tempo; já o é, portanto, por seu próprio destino, leva previamente, em si mesmo, o germe do irracional, e tudo que é racional na cabeça do homem está destinado a ser real um dia, por mais que ainda se choque hoje com a aparente realidade existente. A tese de que tudo que é real é racional se resolve, segundo todas as regras do método de pensamento de Hegel, nesta outra: tudo o que existe merece perecer.

E nisso, precisamente, residia a significação real e o caráter revolucionário da filosofia hegeliana (à qual nos limitaremos aqui, como coroamento de todo o movimento filosófico iniciado com Kant): ela acabou, para sempre, com o caráter definitivo de todos os resultados do pensamento e da ação do homem. Em Hegel, a verdade que a filosofia procurava conhecer já não era uma coleção de teses dogmáticas fixas que, uma vez descobertas, bastaria guardar de memória; agora a verdade residia no próprio processo do conhecimento, através do longo desenvolvimento histórico da ciência, que sobe, dos degraus inferiores, até os mais elevados do conhecimento, sem porém, alcançar jamais, com o desenvolvimento de uma pretensa verdade absoluta, um nível em que já não se possa continuar avançando, em que nada mais reste senão cruzar os braços e contemplar a verdade absoluta conquistada. E isso não se passava apenas no terreno da filosofia, mas nos demais ramos do conhecimentos e no domínio da atividade prática. Da mesma forma que o conhecimento, também a história nunca poderá encontrar seu coroamento definitivo num estágio ideal e perfeito da humanidade; uma sociedade perfeita, um "Estado" perfeito, são coisas que só podem existir na imaginação. Pelo contrário, todas as etapas históricas que se sucedem nada mais são que outras tantas fases transitórias no processo de desenvolvimento infinito da sociedade humana, do inferior para o superior. Todas as fases são necessárias, e, portanto, legítimas para a época e as condições que as originam; uma vez, porém, que surgem condições novas e superiores, amadurecidas pouco a pouco em seu próprio seio, elas caducam e perdem sua razão de ser e devem ceder o lugar a uma etapa mais alta, a qual, por sua vez, também terá um dia de envelhecer e perecer. Da mesma forma que, através da grande indústria, da livre concorrência e do mercado mundial, a burguesia liquidou na prática todas as instituições estáveis, consagradas por uma venerável antiguidade, esta filosofia dialética põe fim a todas as ideias de uma verdade absoluta e definitiva, e a um conseqüente estágio absoluto da humanidade. Diante dela, nada é definitivo, absoluto, sagrado; ela faz ressaltar o que há de transitório em tudo que existe; e só deixa de pé o processo ininterrupto do vir-a-ser e do perecer, uma ascensão infinita do inferior ao superior, cujo mero reflexo no cérebro pensante é esta própria filosofia. É verdade que ela tem também seu aspecto conservador quando reconhece a legitimidade de determinadas formas sociais e de conhecimento, para sua época e sob suas circunstâncias; mas não vai além disso. O conservantismo desta concepção é relativo; seu caráter revolucionário é absoluto, e a única coisa absoluta que ela deixa de pé.

É desnecessário discutir, aqui, se este ponto-de-vista está plenamente de acordo com o atual estado das ciências naturais que prevêem um fim possível à própria Terra e fim quase certo à sua habitabilidade; isto é, que conferem à história da humanidade não apenas um ramo ascendente,

como também um descendente. De qualquer forma, estamos ainda bastante longe do ápice de onde a história da sociedade começará a declinar e não podemos exigir tampouco que a filosofia hegeliana se preocupe com um problema que as ciências naturais de sua época não tinham colocado na ordem-do-dia.

O que se pode, entretanto, dizer é que a argumentação que acabamos de apresentar não se encontra desenvolvida, em Hegel, com a mesma nitidez. Ela decorre, necessariamente, de seu método, mas o autor jamais a deduziu com a mesma clareza. E, isto, pela simples razão de que Hegel se via premido pela necessidade de construir um sistema, e um sistema filosófico, de acordo com as exigências tradicionais, deve ser coroado com uma espécie qualquer de verdade absoluta. Daí porque, embora Hegel insista, particularmente em sua Lógica, em que essa verdade absoluta nada mais é que o mesmo processo lógico (e por sua vez histórico), é obrigado a por um ponto final nesse processo, já que, necessariamente, tinha que chegar a um fim, fosse qual fosse, com o seu sistema. Na Lógica, pode fazer novamente desse fim um ponto de partida, pois ali o ponto final, a ideia absoluta - que só tem de absoluto o fato de que ele nada sabe dizer sobre ela - se "exterioriza", isto é, transforma-se na natureza, para mais tarde recobrar seu ser no espírito, ou seja, no pensamento e na história. Entretanto, só há um meio para essa volta ao ponto de partida no momento em que se chega ao fim de sua filosofia: é supor que a história chega a seu ponto final no momento em que a humanidade toma consciência dessa mesma ideia absoluta e proclama que essa consciência se adquire através da filosofia hegeliana. Com isso, porém, proclama-se como verdade absoluta todo o conteúdo dogmático do sistema de Hegel - o que está em contradição com seu método dialético que se opõe a todo dogmatismo. Assim, o lado revolucionário da doutrina de Hegel morre asfixiado pelo seu lado conservador. E o que dizemos do conhecimento filosófico é, também, aplicável à prática histórica. A humanidade, que na pessoa de Hegel foi capaz de descobrir a ideia absoluta, deve também na prática ser capaz de implantar essa ideia absoluta na realidade. As exigências políticas práticas que a ideia absoluta coloca para seus contemporâneos não devem, portanto, ser demasiado surpreendentes. É assim que, no final da Filosofia do Direito, constata-se que a ideia absoluta devia tomar forma naquela monarquia representativa que Frederico Guilherme III prometera a seus súditos tão tenazmente e tão em vão, isto é, uma dominação das classes possuidoras, em forma indireta, limitada e moderada, adaptada às condições pequeno-burguesas, da Alemanha de então; demonstrando-se, ainda, de passagem, por via especulativa, a necessidade da aristocracia.

Como se vê, as necessidades internas do sistema conseguem explicar como, de um método de pensamento absolutamente revolucionário, pode decorrer uma conclusão política extremamente dócil. Aliás, a forma específica dessa conclusão provém de que Hegel era um alemão e, como seu contemporâneo Goethe, guardava seu lado de filisteu. Hegel e Goethe eram verdadeiros Júpiteres olímpicos, cada um em seu domínio, mas nunca chegaram a livrar-se inteiramente do que tinham de filisteus alemães.

Tudo isso não impedia, porém, o sistema hegeliano de abarcar um campo incomparavelmente mais vasto que o de todos os que o haviam precedido, e de desenvolver, nesse domínio, uma riqueza de pensamento que causa assombro, ainda hoje. Fenomenologia do Espírito (que poderíamos chamar um paralelo da embriologia e da paleontologia do espírito: o desenvolvimento da consciência individual concebido, através de suas diferentes etapas, como a reprodução abreviada das bases por que, historicamente, passa a consciência do homem). Lógica, Filosofia da Natureza, Filosofia do Espírito, também investigada em suas diversas subcategorias históricas: Filosofia da História, do Direito, da Religião, História da Filosofia, Estética, etc - em todos esses variados domínios da história, Hegel esforçou-se por descobrir e demonstrar a existência de um fio condutor do desenvolvimento. E como não era apenas um gênio criador,

mas possuía também uma erudição enciclopédica, suas investigações marcam época em todos os terrenos. É bem verdade que, em consequência das necessidades do "sistema", ele se vê obrigado, com muita frequência, a recorrer a construções arbitrárias que, ainda hoje, fazem com que se esgoelem os pigmeus que o atacam. Essas construções constituem, porém, apenas os limites e os andaimes da sua obra: se não nos detemos, além do necessário, diante delas, e se penetrarmos mais profundamente no grandioso edifício, deparamos com tesouros incontáveis que ainda hoje conservam intacto o seu valor. O "sistema" representa, precisamente, o que é efêmero em todos os filósofos, e o é, justamente, porque brota de uma perene necessidade do espírito humano: a necessidade de superar todas as contradições. Superadas, porém, essas contradições de uma vez e para sempre, teremos chegado à chamada verdade absoluta: a história universal está terminada, e, não obstante, deve continuar existindo, embora nada mais tenha a fazer; o que representa, como se vê, uma nova e insolúvel contradição. Logo que descobrirmos - e afinal de contas ninguém mais do que Hegel nos ajudou a descobri-lo - que, assim colocada, a tarefa da filosofia se reduz a pretender que um filósofo isolado realize aquilo que somente a humanidade em seu conjunto poderá realizar, em seu desenvolvimento progressivo - assim que descobrirmos isso a filosofia, no sentido tradicional da palavra, chega a seu fim. Já não interessa a "verdade absoluta", inatingível por este caminho e inacessível ao único indivíduo, e o que se procura são as verdades relativas, adquiridas através das ciências positivas e da generalização de seus resultados por meio do pensamento dialético. A filosofia, em seu conjunto, termina com Hegel; por um lado, porque em seu sistema se resume, da maneira mais grandiosa, todo o desenvolvimento filosófico; por outro lado, porque este filósofo nos indica, ainda que inconscientemente, a saída desse labirinto dos sistemas para o conhecimento positivo e real do mundo.

É fácil compreender a enorme ressonância que o sistema de Hegel deveria ter numa atmosfera impregnada de filosofia, como a da Alemanha. Foi uma marcha triunfal que durou decênios inteiros e que não terminou sequer com a morte de Hegel. Muito ao contrário, foi precisamente de 1830 a 1840 que a "hegelomania" reinou da maneira mais absoluta, contaminando inclusive, em maior ou menor medida, seus próprios adversários. Foi precisamente nessa época que as ideias de Hegel penetraram em maior número, consciente ou inconscientemente, nas mais variadas ciências e também fermentou na literatura popular e na imprensa diária, de que o "espírito culto" vulgar se alimenta ideologicamente. Esse triunfo total nada mais era, porém, que o prelúdio de uma luta intestina.

O conjunto da doutrina de Hegel dava bastante margem, como vimos, a que nela se abrigassem as mais diversas ideias partidárias práticas. E na Alemanha teórica daquela época duas coisas, sobretudo, revestiam-se de caráter prático: a religião e a política. Quem fizesse finca-pé no sistema de Hegel podia ser bastante conservador em qualquer desses domínios; aquele que considerasse essencial o **método dialético** podia figurar, tanto no plano religioso como no político, na oposição extrema. No conjunto, Hegel parecia pessoalmente inclinar-se mais para o lado conservador, apesar das explosões de cólera revolucionária bastante frequentes em sua obra. Não sem razão, seu sistema lhe havia custado um "mais duro trabalho mental" que seu método. A cisão da escola hegeliana foi tornando-se, no fim da década de 30, cada vez mais patente. A ala esquerda, os chamados jovens hegelianos, abandonava pouco a pouco, na luta contra os ortodoxos pietistas e os reacionários feudais, aquela atitude filosófico-distinta de retraimento diante das questões candentes da atualidade, que valera até então às suas doutrinas a tolerância e inclusive a proteção do Estado. E quando em 1840 a beataria ortodoxa e a reação feudal-absolutista subiram ao trono, com Frederico Guilherme IV, já não havia mais remédio senão definir-se abertamente por um ou outro partido. A luta continuava a ser travada com armas filosóficas, mas já não se lutava por objetivos filosóficos abstratos; agora, tratava-se diretamente

de acabar com a religião tradicional e com o Estado existente. E se nos **Anais Alemães**³ os objetivos práticos finais apareciam ainda, de preferência, sob uma roupagem filosófica, na Gazeta Renana de 1842 a escola dos jovens hegelianos já se revelava nitidamente como a filosofia da burguesia radical que lutava para abrir caminho e que utilizava a máscara filosófica apenas para enganar a censura.

No entanto, a política era nessa época matéria muito espinhosa; daí porque a luta principal fosse dirigida contra a religião; essa luta, contudo, era também indiretamente uma luta política, particularmente depois de 1840. Strauss havia dado o primeiro impulso em 1835, com a sua *Vida de Jesus*. Mais tarde Bruno Bauer levantou-se contra a teoria da formação dos mitos evangélicos, desenvolvida nessa obra, e demonstrou que uma série de relatos do Evangelho tinham sido fabricados por seus próprios autores. A luta entre essas duas correntes desencadeou-se, sob o disfarce filosófico de uma luta entre a "consciência" e a "substância". Tratava-se de saber se as lendas evangélicas dos milagres tinham nascido dos mitos criados espontaneamente e pela tradição, no seio da comunidade religiosa - ou se haviam sido, simplesmente, fabricados pelos evangelistas. A polêmica avolumou-se, até converter-se num outro problema: quem define, como potência decisiva, o rumo da história universal é a "substância" ou a "consciência"? Finalmente, apareceu Stirner, o profeta do anarquismo moderno - pois o próprio Bakunin muito lhe deve - e coroou a "consciência" soberana com a ajuda de seu "único" soberano.⁴

Não insistiremos sobre esse aspecto do processo de decomposição da escola hegeliana. O importante é que a grande maioria dos jovens hegelianos mais combativos, levados pela necessidade prática de lutar contra a religião positiva, tiveram que se voltar para o materialismo anglo-francês. E, ao chegar aqui, viram-se envolvidos num conflito com o sistema de sua escola. Para o materialismo, a única realidade é a natureza: no sistema hegeliano, porém, esta é apenas a "exteriorização" da Ideia absoluta, algo assim como uma degradação da ideia: em todos os casos, o pensamento e seu produto, a ideia, são aqui o elemento primário e a natureza, o derivado, o que só pode existir graças à condescendência da Ideia. E, bem ou mal, davam voltas e mais voltas em torno dessa contradição.

Foi então que apareceu **A Essência do Cristianismo**⁵, de Feuerbach. De repente, essa obra pulverizou a contradição criada ao restaurar o materialismo em seu trono. A natureza existe independentemente de toda filosofia, ela constitui a base sobre a qual os homens cresceram e se desenvolveram, como produtos da natureza que são; nada existe fora da natureza e dos homens; e os entes superiores, criados por nossa imaginação religiosa, nada mais são que outros tantos reflexos fantásticos de nossa própria essência. Quebrara-se o encantamento: o "sistema" salva em pedaços e era posto de lado - e a contradição ficava resolvida, pois existia apenas na imaginação. Só tendo vivido, em si mesmo, a força libertadora desse livro, é que se pode imaginá-la. O entusiasmo foi geral - e momentaneamente todos nós nos transformamos em "feuerbachianos". Com que entusiasmo Marx saudou a nova concepção e até que ponto se deixou influenciar por ela - apesar de todas as suas reservas críticas - pode ser visto em **A Sagrada Família**⁶.

Os próprios defeitos do livro, contribuíram para seu sucesso momentâneo. O estilo ameno, e mesmo empolado em certos trechos, assegurou-lhe um público maior e constituiu

³ **Deutsche Jahrbucher fur Wissenschaft um Kunst (Anais Alemães de Ciência e Arte)** era o órgão dos jovens hegelianos. Publicou-se em Leipzig de 1841 a 1843, sob a direção de A. Ruge e T. Echtermeyer. (N. da R.)

⁴ Engels refere-se ao livro de Marx Stirner (pseudônimo de Kaspar Schmidt) **O Único e Sua Propriedade**, publicado em 1845. (N. da R.)

⁵ O livro de Feuerbach, **A Essência do Cristianismo**, foi publicado em Leipzig, em 1841. (N. da R.)

⁶ A obra **A Sagrada Família** foi escrita por Marx e Engels e publicada em Frankfurt em 1845.

incontestavelmente um alívio, após tantos anos de hegelomania abstrata e abstrusa. O mesmo pode dizer-se da exagerada exaltação do amor, desculpável ainda que não justificável, depois de tanto e tão insuportável domínio do "pensamento puro". Não devemos, porém, esquecer que foi precisamente a essas duas debilidades de Feuerbach que se ligou o "verdadeiro socialismo" que, a partir de 1844, passou a propagar-se como uma praga por toda a Alemanha "cult"; que substituía o conhecimento científico pela frase literária e a emancipação do proletariado, através da transformação econômica da produção, pela libertação da humanidade por meio do "amor"; e que, em resumo, se perdia nessa literatura repugnante e nessa exacerbação amorosa cujo protótipo é Karl Gruen.

Outra coisa que tampouco se deve esquecer é que, se a escola hegeliana tinha sido desfeita, a filosofia de Hegel não tinha sido ainda criticamente superada. Strauss tinha tomado um aspecto dela, Bauer outro, voltando-os um contra o outro. Feuerbach quebrou o sistema e o pôs simplesmente de lado. Para liquidar uma filosofia não basta, porém, proclamar pura e simplesmente que ela é falsa. E não se podia eliminar uma obra tão gigantesca como a filosofia de Hegel, que exercera tão vasta influência sobre o desenvolvimento espiritual da Nação, pelo simples fato de fazer caso omissivo dela. Era necessário "superá-la", de acordo com seus próprios postulados - isto é: destruindo criticamente sua forma mas conservando o novo conteúdo adquirido por ela. Veremos adiante como isso se fez.

Nesse ínterim, veio a revolução de 1848 e pôs de lado toda a filosofia, com a mesma desenvoltura com que Feuerbach pusera de lado seu Hegel. E, com isso, o próprio Feuerbach passou a segundo plano.

II

A grande questão fundamental de toda filosofia, em particular da filosofia moderna, é a da relação entre o pensamento e o ser. Desde os remotíssimos tempos em que o homem, mergulhado na mais completa ignorância sobre seu próprio organismo, e excitado pelas aparições que sobrevinham em seus sonhos⁷, chegou à ideia de que seus pensamentos e suas sensações não eram funções de seu corpo - e sim de uma alma especial que morava nesse corpo e o abandonava na hora da morte; desde essa época, o homem teve forçosamente que refletir sobre as relações dessa alma com o mundo exterior. Se, no momento da morte, ela se separava do corpo e continuava a existir, não havia razão alguma para atribuir-lhe também uma morte separada. Surgiu assim a ideia da imortalidade da alma: uma ideia que, nessa época de desenvolvimento, não aparecia absolutamente como um consolo, mas como uma fatalidade contra a qual nada se podia fazer, e não raro, como entre os gregos, como uma verdadeira desgraça. Não foi a necessidade religiosa de um conforto moral, mas a perplexidade decorrente de uma ignorância generalizada, o fato de não se saber, após a morte do corpo, o que fazer com a alma - já que se admitira sua existência - que levou, em geral, à fábula enfadonha da imortalidade do homem. Por caminhos muito semelhantes, através da personificação das potências naturais, surgiram também os primeiros deuses que, em seguida, com o desenvolvimento da religião, passaram a tomar cada vez mais um aspecto extraterreno, até que, finalmente, por um processo natural de abstração, quase diríamos de destilação, que se produz no

⁷ Ainda hoje, entre os selvagens e os povos ainda no estágio inferior da barbárie, é geral a crença de que as figuras humanas que aparecem em seus sonhos são almas que abandonam temporariamente seus corpos: por isso, fazem o homem de carne e osso responsável pelos atos que sua imagem, eurgindo em sonhos, possa cometer contra a pessoa que sonha. Assim o comprovou, por exemplo, Imthurn, em 1884, entre os índios da Guiana. (**Nota de Engels**).

curso do progresso espiritual, desses numerosos deuses mais ou menos circunscritos, e cujos campos de ação se limitavam mutuamente, brotou na mente dos homens a ideia de um Deus único e exclusivo, próprio das religiões monoteístas.

O problema da relação entre o pensamento e o ser, entre o espírito e a natureza, o problema de toda a filosofia, tem assim, tanto quanto a religião, suas raízes na ignorância e nas concepções limitadas do período do selvagismo. Não pôde, entretanto, apresentar-se com toda a nitidez, nem pôde adquirir sua inteira significação, senão depois que a sociedade europeia despertou do prolongado sono hibernar da Idade Média cristã. O problema da situação do pensamento em relação ao ser, problema que, aliás, teve também grande importância entre os escolásticos da Idade Média; o problema de saber-se qual é o original, se o espírito se a natureza, este problema revestia para a Igreja a seguinte forma aguda: o mundo foi criado por Deus, ou existe de toda a eternidade?

Segundo a resposta que dessem a esta pergunta, os filósofos dividiam-se em dois grandes campos. Os que afirmavam o caráter primordial do espírito em relação à natureza e admitiam, portanto, em última instância, uma criação do mundo, de uma ou de outra forma (e para muitos filósofos, como para Hegel, por exemplo, a gênese é bastante mais complicado e inverossímil que na religião cristã), firmavam o campo do idealismo. Os outros, que viam a natureza como o elemento primordial, pertencem às diferentes escolas do materialismo.

As expressões idealismo e materialismo não tiveram, de início, outro significado, e aqui jamais as empregaremos com outro sentido. Veremos, mais adiante, a confusão que se origina quando se lhes atribui outra aceção.

No entanto, o problema da relação entre o pensamento e o ser encerra ainda outro aspecto, a saber: que a relação mantém nossos pensamentos sobre o mundo que nos rodeia com esse mesmo mundo? Nosso pensamento é, de fato, capaz de conhecer o mundo real? Podemos, com nossas representações e conceitos sobre o mundo real, formar uma imagem exata da realidade? Na linguagem filosófica, essa questão é conhecida como o problema da identidade entre o pensamento e o ser e é respondida afirmativamente pela grande maioria dos filósofos. Em Hegel, por exemplo, a resposta afirmativa impõe-se por si mesma: pois, segundo esta filosofia, o que o homem conhece do mundo real é precisamente seu conteúdo conceitual, aquilo que faz do mundo uma realização progressiva da Ideia absoluta, a qual existiu em algum lugar desde toda a eternidade, antes do mundo e independentemente dele. E é fácil compreender que o pensamento possa conhecer um conteúdo que, já de antemão, é um conteúdo conceitual. Compreende-se assim, sem necessidade de mais explicações, que o que se trata aqui de demonstrar está já contido tacitamente em sua premissa. Isso, porém, nem de longe impede que Hegel tire de sua comprovação da identidade entre o pensamento e o ser uma outra conclusão: a de que, pelo fato de ser exata para seu pensamento, sua filosofia é também a única exata e que a identidade entre o pensamento e o ser será comprovada desde que a humanidade transplante imediatamente sua filosofia do terreno teórico ao terreno prático, transformando todo o universo segundo os princípios hegelianos. Esta é uma ilusão que Hegel de certo modo partilha com todos os filósofos.

Ao lado destes, porém, há outra série de filósofos que negam a possibilidade de conhecer o mundo, ou pelo menos de conhecê-lo de modo completo. Entre os mais modernos deles encontramos Hume e Kant, que desempenharam um papel muito importante no desenvolvimento da filosofia. Em refutação a esse ponto-de-vista, os argumentos decisivos já foram dados por Hegel, na medida em que isso podia ser feito de uma perspectiva idealista; o que Feuerbach

acrescenta, do ponto-de-vista materialista, tem mais de engenhoso que de profundo. A refutação mais contundente dessas manias, como de todas as outras manias filosóficas, é a prática, principalmente a experimentação e a indústria. Se podemos demonstrar a exatidão de nossa maneira de conceber um processo natural, reproduzindo-o nós mesmos, criando-o a partir de suas condições próprias; e se, além disso, o colocamos a serviço de nossos próprios objetivos, então acabamos com a "coisa em si" inacessível de Kant. As substâncias químicas produzidas no mundo vegetal e animal continuaram sendo "coisas em si" inacessíveis até que a química orgânica começou a produzi-las, umas após outras; com isso, a "coisa em si" converteu-se em coisa para nós, como por exemplo a matéria corante da garança, a alizarina, que já hoje não se extrai da raiz daquela planta, mas obtém-se do alcatrão de hulha, por um processo muito mais barato e mais simples. Durante trezentos anos, o sistema solar de Copérnico foi uma hipótese em que se podia apostar na base de cem, mil e dez mil contra um, mas apesar de tudo uma hipótese: até que Leverrier, com os dados tomados desse sistema, não só demonstrou que deveria necessariamente existir um planeta até então desconhecido, mas ainda determinou o lugar em que esse planeta deveria encontrar-se, no firmamento; e quando, mais tarde, Galle descobriu efetivamente esse planeta⁸, o sistema de Copérnico ficou demonstrado. Se, apesar disso, os neo-kantianos pretendem rejuvenescer na Alemanha a concepção de Kant e se os agnósticos querem fazer o mesmo com a concepção de Hume, na Inglaterra (onde ela nunca chegara a morrer inteiramente), essas tentativas, agora que tais doutrinas de há muito se acham teórica e praticamente refutadas, representam cientificamente um retrocesso, e na prática, nada mais são que uma forma vergonhosa de aceitar o materialismo às escondidas e de renegá-lo em público.

Durante esse longo período, de Descartes a Hegel e de Hobbes a Feuerbach, os filósofos não avançaram impelidos apenas, como julgavam, pela força do pensamento puro. Ao contrário. O que na realidade os impelia para a frente eram, principalmente, os formidáveis e cada vez mais rápidos progressos das ciências naturais e da indústria. Nos filósofos materialistas, essa influência é visível, na própria superfície, mas também os sistemas idealistas foram impregnando-se, cada vez mais, de um conteúdo materialista e esforçavam-se por conciliar, de maneira panteísta, a antítese entre o espírito e a matéria; até que, por último, o sistema de Hegel, por seu método e por seu conteúdo, já não era mais que um materialismo posto de cabeça para baixo de forma idealista.

É explicável, portanto, que, para caracterizar Feuerbach, Starcke comece por investigar sua posição ante este problema fundamental da relação entre o pensamento e o ser. Após uma curta introdução em que, empregando desnecessariamente uma linguagem filosófica pesada, se expõe o ponto-de-vista dos filósofos anteriores, particularmente a partir de Kant, e em que Hegel perde muito por deter-se o autor, com excesso de formalismo, em certas passagens isoladas de suas obras, segue-se um estudo minucioso da trajetória da própria "metafísica" feuernachiana, tal como ressalta da série de obras desse filósofo, relacionadas com o problema que abordamos. Esse estudo é feito de maneira cuidadosa e é bastante claro, embora apareça sobrecarregado, como o conjunto do livro, com o peso de expressões filosóficas de forma alguma inevitáveis e que se tornam tanto mais incômodas quanto menos se atém o autor à terminologia de uma mesma escola ou à do próprio Feuerbach e quanto mais mistura e baralha expressões tomadas das mais diversas escolas, sobretudo das correntes que atualmente graçam e que se autodenominam filosóficas.

⁸ Trata-se do planeta Netuno descoberto em 1846, por Johann Galle, astrônomo do Observatório de Berlim. (N. da R.)

A trajetória de Feuerbach é a de um hegeliano – não inteiramente ortodoxo, é verdade - que marcha para o materialismo: trajetória que, ao chegar a uma determinada fase, implica numa ruptura total com o sistema idealista de seu predecessor. Finalmente, impõe-se a ele com força irresistível a convicção de que a existência de "Ideia absoluta" anterior ao mundo, preconizada por Hegel, a "preexistência das categorias lógicas" antes que existisse um mundo, não são mais que o resíduo fantástico da crença num criador ultraterreno; de que o mundo material e perceptível pelos sentidos, e do qual nós, homens, também fazemos parte, é o único real; e de que nossa consciência e nosso pensamento, por muito supersensíveis que pareçam, são o produto de um órgão material, corpóreo: o cérebro. A matéria não é um produto do espírito e o próprio espírito não é mais que o produto supremo da matéria. Isto é, naturalmente, materialismo puro. Ao chegar aqui, Feuerbach detém-se. Não consegue superar o preconceito filosófico rotineiro, não contra a coisa, mas contra o nome de materialismo. Afirma ele: "O materialismo é, para mim, o alicerce sobre o qual repousa o edifício do ser e do saber do homem; não é, porém, para mim, o mesmo que é, em seu sentido rigoroso, para o fisiólogo, para o naturalista, para Moleschott, por exemplo, o que, aliás, tem que ser forçosamente, por sua maneira de ver e por sua profissão: o próprio edifício. Retrospectivamente, estou inteiramente de acordo com os materialistas; entretanto, olhando para a frente, não o estou."

Aqui, Feuerbach confunde o materialismo, que é uma concepção geral do mundo baseada numa interpretação determinada das relações entre o espírito e a matéria, com a forma concreta que essa concepção do mundo revestiu numa determinada fase histórica, isto é, no século XVIII. Mais ainda: confunde-o com a forma grosseira, vulgarizada, sob a qual o materialismo do século XVIII perdura ainda hoje na mente de naturalistas e médicos, e como era apregoado, na década de 1850, por Buchner, Vogt e Moleschott. Mas, da mesma forma que o idealismo, o materialismo percorre uma série de fases em seu desenvolvimento. Cada descoberta transcendental que se opera, inclusive no campo das Ciências Naturais, obriga-o a mudar de forma; e desde que o método materialista passa também a aplicar-se à história, abre-se diante dele uma via de desenvolvimento nova.

O materialismo do século passado era predominantemente mecânico, visto que nessa época a mecânica, e mesmo assim apenas a mecânica dos corpos sólidos - celestes e terrestres - numa palavra, a mecânica da gravidade, era de todas as Ciências Naturais a única que havia chegado a certo ponto de coroamento. A química existia apenas sob uma forma incipiente, flogística. A biologia estava ainda em fraldas; os organismos vegetais e animais tinham sido investigados apenas de maneira superficial e explicavam-se por meio de causas puramente mecânicas; para os materialistas do século XVIII, o homem era o que o animal fôra para Descartes: uma máquina. Essa aplicação exclusiva do modelo da mecânica a fenômenos de natureza química e orgânica nos quais, embora atuem, as leis mecânicas passam a plano secundário face a outras que lhes são superiores, constituía uma das limitações específicas, mas inevitáveis em sua época, do materialismo clássico francês.

A segunda limitação específica deste materialismo consistia em sua incapacidade de conceber o mundo como um processo, como uma matéria sujeita a desenvolvimento histórico. Isto correspondia ao estado das ciências naturais naquela época e ao modo metafísico, isto é, antidialético de filosofar, que lhe correspondia. Sabia-se que a natureza estava sujeita a movimento eterno. Mas, segundo as ideias dominantes naquela época, esse movimento se fazia não menos perenemente, em órbita circular, razão pela qual não mudava de lugar e produzia sempre os mesmos resultados. Naqueles tempos, essa ideia era inevitável. Mal acabava de ser formulada a teoria kantiana sobre a formação de nosso sistema solar, que era considerada ainda como mera curiosidade. A história do desenvolvimento da terra, a geologia, era ainda totalmente

desconhecida e na época não se podia estabelecer cientificamente a ideia de que os seres animados que hoje vivem na natureza são resultado de um longo desenvolvimento que vai do simples ao complexo. A concepção anti-histórica da natureza era, portanto, inevitável. Esta concepção não pode ser lançada à face dos filósofos do século XVIII, tanto mais porque aparece também em Hegel. Neste, a natureza, como simples "exteriorização" da ideia, não é suscetível de desenvolvimento no tempo, podendo apenas desdobrar sua variedade no espaço, razão por que exhibe conjunta e simultaneamente todas as fases de desenvolvimento que traz em seu seio e se acha condenada à repetição eterna dos mesmos processos. E este contra-senso de uma evolução no espaço, mas à margem do tempo – fator fundamental de toda evolução – Hegel o impõe à natureza precisamente no momento em que se haviam formado a geologia, a embriologia, a fisiologia vegetal e animal e a química orgânica, e quando brotavam por toda parte, com base nestas novas ciências, previsões geniais (como por exemplo, as de Goethe e Lamarck), do que havia de ser mais tarde a teoria da evolução. O sistema, porém, assim o exigia e, por respeito ao sistema, o método tinha que trair a si mesmo.

Esta concepção anti-histórica imperava também no campo da história. Aqui, a visão era limitada pela luta contra as sobrevivências da Idade Média. A Idade Média era considerada uma simples interrupção da história por um estágio milenar de barbárie generalizada; não se viam os grandes progressos do período medieval, a expansão do domínio cultural europeu, as grandes nações de poderosa vitalidade que se vinham formando, umas ao lado das outras, durante esse período e, finalmente, os enormes progressos técnicos dos séculos XIV e XV. Esse critério tornava, contudo, impossível, uma visão racional das grandes conexões históricas e assim a história era utilizada, quando muito, como uma coleção de exemplos e ilustrações para uso dos filósofos.

Os vulgarizadores que, na década de 1850, apregoavam o materialismo na Alemanha, não saíram, de modo algum, desses limites da ciência de seus mestres. Para eles, todos os progressos que as ciências naturais tinham feito desde então serviam apenas como novos argumentos contra a existência de um criador do mundo; e não eram eles, certamente, os mais indicados para continuar a desenvolver a teoria. E o idealismo, que já havia esgotado seu latim e que estava mortalmente ferido pela revolução de 1848, podia pelo menos morrer com a satisfação de que no momento a decadência do materialismo era ainda maior. Indiscutivelmente, Feuerbach tinha razão quando se recusava a assumir a responsabilidade por esse materialismo; não tinha, porém, o direito de confundir a teoria daqueles pregadores ambulantes com o materialismo em geral.

No entanto, é necessário ter em consideração duas coisas. Em primeiro lugar, na época de Feuerbach, as ciências naturais achavam-se ainda mergulhadas naquele intenso estado de fermentação que só chegou a clarear-se e a alcançar seu coroamento relativo nos últimos quinze anos; tinha-se obtido conhecimentos novos em proporções até então insólitas, mas até há muito pouco tempo não se tinha conseguido estabelecer a concatenação e, portanto, a ordem nesse caos de descobertas que se sucediam atropeladamente. É verdade que Feuerbach pôde assistir ainda vivo às três descobertas decisivas: a da célula, a da transformação da energia e a da teoria da evolução, que traz o nome de Darwin. Como poderia, porém, um filósofo solitário, no retiro do campo, acompanhar tão de perto os progressos da ciência, a ponto de ser-lhe possível apreciar a importância de descobertas que os próprios naturalistas ainda discutiam, naquela época, ou não sabiam explorar suficientemente? Aqui, é necessário atribuir a culpa, única e exclusivamente, às lamentáveis condições em que a Alemanha se desenvolvia, em virtude das quais as cátedras de filosofia eram monopolizadas por pedantes ecléticos amantes de sutilezas, enquanto um Feuerbach, que estava muito acima de todos eles, vegetava e se amargurava num vilarejo. Não o responsabilizemos, portanto, pelo fato de que ficasse fora de seu alcance a concepção histórica

da natureza, concepção agora acessível e que supera toda a unilateralidade do materialismo francês.

Em segundo lugar, Feuerbach tem inteiramente razão quando afirma que o materialismo das ciências constitui o “alicerce em que repousa o edifício do saber humano, mas não o próprio edifício”. Na realidade, o homem não vive apenas na natureza, mas vive também na sociedade humana, e esta possui igualmente, tanto quanto a natureza, sua história evolutiva e sua ciência. Tratava-se, pois, de adaptar ao fundamento materialista, reconstruindo-a sobre essa base, a ciência da sociedade, isto é, a essência das chamadas ciências históricas e filosóficas. Isso, porém, não foi possível a Feuerbach. Nesse terreno, apesar do “fundamento”, ele não chegou a desprender-se dos laços idealistas tradicionais e ele próprio o reconhece, com estas palavras: “retrospectivamente, estou inteiramente de acordo com os materialistas; entretanto, olhando para a frente, não o estou.” Quem, porém, aqui, no terreno social, não marchava “para a frente”, e não conseguia superar suas posições de 1840 e 1844, era o próprio Feuerbach; e isto principalmente pelo isolamento em que vivia e que o obrigava - a um filósofo como ele, mais que nenhum outro dotado para a vida social - a extrair ideias de seu cérebro solitário, em vez de criá-las através do contato e do choque com outros homens de seu calibre. Até que ponto ele continuava sendo idealista nesse domínio, veremos minuciosamente mais adiante.

Aqui, diremos apenas que Starcke procura o idealismo de Feuerbach no lugar errado. “Feuerbach é idealista, crê no progresso da humanidade” (pág. 19). “Não obstante, o fundamento, o alicerce de todo o edifício continua sendo o idealismo. Para nos, o realismo não passa de uma defesa contra os falsos caminhos, enquanto seguimos nossas correntes ideais. Acaso a piedade, o amor e a paixão pela verdade e pela justiça não são forças ideais?” (pág. VIII)

Em primeiro lugar, o idealismo nada mais é, neste caso, que a obediência a objetivos ideais. E estes se relacionam necessariamente, no máximo, apenas, com o idealismo kantiano e seu “imperativo categórico”; entretanto, o próprio Kant chamou à sua filosofia “idealismo transcendental”, e de forma nenhuma porque ela girasse também em torno de ideais éticos, mas por motivos muito diferentes, como Starcke recordará. A crença supersticiosa de que o idealismo filosófico gira em torno da fé nos ideais éticos, isto é, sociais, nasceu à margem da filosofia, na mente do filisteu alemão que aprende de cor, nas poesias de Schiller, as migalhas de cultura filosófica de que necessita. Ninguém criticou com mais dureza o impotente “imperativo categórico” de Kant – impotente porque pede o impossível e não chega, portanto, a traduzir-se em nada de real – ninguém ridicularizou com maior crueldade esse fanatismo de filisteu por ideais irrealizáveis, a que Schiller serviu de veículo, como (veja-se, por exemplo, a Fenomenologia) precisamente Hegel, o idealista consumado.

Em segundo lugar, não se pode evitar, de maneira nenhuma, que tudo que põe o homem em movimento tenha que passar necessariamente por seu cérebro; nem mesmo o comer e o beber, processos que começam com a sensação de fome e de sede e terminam com a sensação de satisfação, sensações essas obtidas por meio do cérebro. As atuações do mundo exterior sobre o homem exprimem-se em sua cabeça, refletem-se nela sob a forma de sentimentos, de pensamentos, de impulsos, de atos de vontade; numa palavra, de “correntes ideais”, transformando-se, sob esta forma, em “forças ideais”. E se o fato de um homem deixar-se levar por essas “correntes ideais” e permitir que as “forças ideais” influam nele, se este fato o converte em idealista, todo homem de desenvolvimento relativamente normal será um idealista nato; e como é, então, possível que existam ainda materialistas?

Em terceiro lugar, a convicção de que a humanidade, pelo menos atualmente, se orienta, em linhas gerais, num sentido progressista, nada tem a ver com a antítese entre materialismo e idealismo. Os materialistas franceses possuíam esta convicção em grau quase fanático, não menos que os deístas Voltaire e Rousseau, chegando por ela, não poucas vezes, aos maiores sacrifícios pessoais. Se alguém consagrou toda a sua vida à “paixão pela verdade e pela justiça” - tomando-se a frase no bom sentido - foi por exemplo Diderot. Portanto, quando Starcke classifica tudo isso como idealismo, demonstra apenas com isso que a palavra materialismo e toda a antítese entre ambas as posições perderam para ele todo sentido.

A verdade é que, aqui, Starcke faz uma concessão imperdoável – embora talvez inconsciente – a esse preconceito tradicional do filisteu, estabelecido por longos anos de calúnias clericais, contra o nome de materialismo. O filisteu entende por materialismo o comer e o beber sem medida, a cobiça, o prazer da carne, a vida faustosa, a ânsia de dinheiro, a avareza, a sede de lucro e as especulações na Bolsa; numa palavra, todos esses vícios infames que ele secretamente acalenta; e, por idealismo, a fê na virtude, no amor ao próximo e, em geral, num “mundo melhor”, do qual fala muito diante dos outros e em que ele mesmo só acredita, quando muito, enquanto atravessa a fase de ressaca ou de crise que se segue a seus excessos “materialistas” habituais, acompanhando-se com sua canção favorita: “O que é o homem? Metade animal, metade anjo. . .”

Quanto ao resto, Starcke esforça-se para defender Feuerbach contra os ataques e os dogmas dos professores assistentes que pululam na Alemanha de hoje com o nome de filósofos. Sem dúvida, a defesa era importante para os que se interessam por esses filhos tardios da filosofia clássica alemã; ao próprio Starcke, pode parecer necessária. Nós, porém, pouparemos o leitor.

III

Onde se revela o verdadeiro idealismo de Feuerbach é em sua filosofia da religião e em sua ética. Feuerbach não pretende, de forma alguma, suprimir a religião, o que deseja é completá-la. A própria filosofia deve converter-se em religião. “Os períodos da humanidade distinguem-se uns dos outros apenas pelas transformações de caráter religioso. Para que se produza um movimento histórico profundo é necessário que este movimento se dirija ao coração do homem. O coração não é uma forma de religião, de tal modo que ela devesse estar também no coração: ele é a essência da religião” (citado por Starcke, pág. 168). Para Feuerbach, a religião é a relação sentimental, a relação de coração de homem para homem, que até agora procurava sua verdade numa imagem fantástica da realidade – por intermédio de um ou de muitos deuses, imagens fantásticas das qualidades humanas – e agora a encontra, diretamente, sem intermediários, no amor entre Eu e Tu. Assim, para Feuerbach, o amor entre os sexos acaba sendo uma das formas supremas, senão a forma culminante em que se pratica sua nova religião.

Ora, as relações sentimentais entre seres humanos, particularmente entre os dois sexos, existiram desde que existe o homem. Nos últimos 800 anos, o amor entre os sexos, especialmente, passou por um desenvolvimento e conquistou uma posição que o converteram, durante esse tempo, no eixo obrigatório de toda a poesia. As religiões positivas existentes limitaram-se a dar sua altíssima consagração à regulamentação do amor entre os sexos pelo Estado, isto é, à legislação do matrimônio, e poderiam todas elas desaparecer amanhã mesmo, sem que se alterasse, no mínimo que fosse, a prática do amor e da amizade. Com efeito, de 1793 a 1798, a França viveu de fato sem religião cristã, a tal ponto que o próprio Napoleão, para restaurá-la, não deixou de

tropeçar com resistências e dificuldades; e, no entanto, durante esse intervalo ninguém sentiu a necessidade de procurar um substitutivo para ela, no sentido feuerbachiano.

O idealismo de Feuerbach baseia-se aqui em que, para ele, as relações de uns seres humanos com outros, baseadas na mútua afeição, como o amor entre os sexos, a amizade, a compaixão, o sacrifício, etc., não constituem pura e simplesmente o que são em si mesmas, se não recuam, na recordação, a uma religião particular que também para ele faz parte do passado e só adquirem sua significação integral quando aparecem consagradas sob o nome de religião. Para ele, o essencial não é que essas relações puramente humanas existam e sim que sejam concebidas como a nova, a verdadeira religião. Só adquirem plena legitimidade quando ostentam o selo religioso. A palavra religião vem de “religare” e, por sua origem, significa união. Toda união de dois seres humanos é, pois, uma religião. Estes malabarismos etimológicos constituem o último recurso da filosofia idealista. Pretende-se que tenha valor, não o que as palavras significam segundo o desenvolvimento histórico do seu emprego real, mas o significado que deveriam ter por sua origem. E, desta forma, glorificam-se como uma “religião” o amor entre os dois sexos e as uniões sexuais, pura e exclusivamente para que não desapareça da língua a palavra religião, tão cara à recordação idealista. Exatamente da mesma forma exprimiam-se os reformistas parisienses da tendência de Luis Blanc, no decênio 1840/1850, os quais, só podendo conceber como um monstro um homem sem religião, nos diziam: **“Donc, l’athéisme c’est votre religion!”**⁹ Quando Feuerbach se empenha em encontrar a verdadeira religião, à base de uma interpretação substancialmente materialista da natureza, é como se empenhasse em conceber a química moderna como a verdadeira alquimia. Se a religião pode existir sem seu Deus, a alquimia pode também prescindir de sua pedra filosofal. Aliás, existe uma relação muito estreita entre a religião e a alquimia. A pedra filosofal encerra muitas das propriedades que se atribuem a Deus, e os alquimistas egípcios e gregos dos dois primeiros séculos de nossa era deram também sua mão na elaboração da doutrina cristã, como bem o demonstraram os dados fornecidos por Kopp e Berthelot.

A afirmação de Feuerbach de que os “períodos da humanidade apenas se distinguem uns dos outros pelas mudanças religiosas” é inteiramente falsa. Grandes momentos de transição histórica foram acompanhados de transformações religiosas somente no que se refere às três religiões universais existentes até hoje: o budismo, o cristianismo e o islamismo. As antigas religiões de tribos e de nações, nascidas de forma espontânea, não tinham um caráter proselitista e perdiam toda sua capacidade de resistência logo que desaparecia a independência das tribos e dos povos que as professavam; aos germanos bastou inclusive, para isso, o simples contato com o império romano em decadência e com a religião universal do cristianismo que este império acabava de abraçar e que tão bem se adaptava a suas condições econômicas, políticas e espirituais. É somente nestas religiões universais, criadas mais ou menos artificialmente, sobretudo no cristianismo e no islamismo, que se podem ver os movimentos históricos mais gerais tomarem um selo religioso; e, mesmo no campo do cristianismo, esse selo religioso, tratando-se de revoluções de um alcance verdadeiramente universal, circunscrevia-se às primeiras fases da luta de emancipação da burguesia, do século XIII ao século XVII, e não se explica, como quer Feuerbach, pelo coração do homem e sua necessidade de religião, mas por toda a história anterior da Idade Média que não conhecia outras formas ideológicas além da religião e da teologia. No entanto, no século XVIII, quando já se sentiu suficientemente forte para ter também uma ideologia própria, adequada à sua perspectiva de classe, a burguesia fez sua grande e definitiva revolução, a revolução francesa, tão somente sob a bandeira de ideias jurídicas e políticas, só se preocupando com a religião na medida em que esta a estorvava; mas não pensou

⁹ “O ateísmo é, então vossa religião” (N. da R.)

em colocar uma nova religião em lugar da anterior; sabe-se como Robespierre fracassou nesse empenho.

A possibilidade de experimentar sentimentos puramente humanos em nossas relações com outros seres humanos acha-se já hoje, bastante atrofiada pela sociedade erigida sobre os antagonismos e o regime de classe em que nos vemos obrigados a mover-nos; não há razão alguma para que nós mesmos a atrofiemos ainda mais, sacramentando esses sentimentos em uma religião. E a compreensão das grandes lutas históricas de classe já está bastante obscurecida pelos historiadores habituais, sobretudo na Alemanha, sem que acabemos de torna-la inteiramente impossível, transformando esta história de lutas num simples apêndice da história eclesiástica. Só isso já mostra bem o quanto estamos hoje afastados de Feuerbach. Seus “trechos mais formosos”, consagrados ao enaltecimento dessa nova religião do amor, são hoje ilegíveis.

A única religião que Feuerbach investiga seriamente é o cristianismo, a religião universal do Ocidente, baseada no monoteísmo. Feuerbach mostra que o Deus dos cristãos nada mais é que o reflexo imaginário, a imagem refletida do homem. Mas esse Deus é, por sua vez, o produto de um longo processo de abstração, a quintessência concentrada dos numerosos deuses tribais e nacionais existentes antes dele. Em consequência, o homem, cuja imagem refletida aquele Deus representa, também não é um homem real, mas é também a quintessência de muitos homens reais, é o homem abstrato, e, portanto, também uma imagem mental. O mesmo Feuerbach que a cada página prega o império dos sentidos, o mergulho no concreto, na realidade, torna-se completamente abstrato logo que começa a falar de outras relações entre os homens que não sejam as simples relações sexuais.

Ele só vê nestas relações um aspecto: o da moral. E aqui volta a surpreender-nos a assombrosa pobreza de Feuerbach, comparado com Hegel. Neste, a ética ou teoria da moral é a filosofia do Direito e compreende: 1- o direito abstrato; 2- a moralidade; 3- a moral prática que, por sua vez, engloba a família, a sociedade civil e o Estado. Aqui, tudo que a forma tem de idealista, tem o conteúdo de realista. Engloba-se, juntamente com a moral, todo o campo do direito, da economia, da política. Em Feuerbach, dá-se o contrário. Quanto à forma, Feuerbach é realista, seu ponto de partida é o homem; mas, como não diz uma única palavra sobre o mundo em que vive esse homem, continua ele sendo o mesmo homem abstrato que se destacava na filosofia da religião. Esse homem não nasceu de ventre de mulher, mas saiu, como a borboleta da crisálida, do Deus das religiões monoteístas e, portanto, não vive num mundo real, historicamente criado e historicamente determinado; é verdade que ele entra em contato com outros homens, mas estes são tão abstratos quanto ele. Na filosofia da religião ainda existiam homens e mulheres; na ética, mesmo essa última diferença desaparece. É verdade que em Feuerbach encontramos, muito espaçadamente, afirmações como estas: “Num palácio pensa-se de forma diferente que numa cabana”; “Quem nada tem no corpo, por causa da fome e da miséria, também nada pode ter para a moral no cérebro, no espírito, nem no coração”; “A política deve ser nossa religião”; etc. Não sabe, porém, o que fazer com essas afirmativas, elas não passam de formas de expressão, e o próprio Starcke vê-se forçado a reconhecer que, para Feuerbach, a política era uma fronteira infranqueável e a “sociologia – a teoria da sociedade – uma terra incógnita”.

A mesma superficialidade ele revela, comparado com Hegel, na maneira como aborda a contradição entre o bem e o mal. “Quando se diz – escreve Hegel – que o homem é bom por natureza, pensa-se afirmar algo muito grandioso; mas esquece-se que se diz algo muito mais grandioso quando se afirma que o homem é mau por natureza”. Em Hegel, a maldade é a forma que exprime a força propulsora do desenvolvimento histórico. E este critério encerra um duplo sentido, visto que, de um lado, todo novo progresso representa um ultraje a algo santificado, uma

rebelião contra as velhas condições, agonizantes mas consagradas pelo hábito; e que de outro lado, desde o surgimento dos antagonismos de classe, são precisamente as paixões más dos homens, a cobiça e a sede de domínio que servem de alavanca ao progresso histórico, como, por exemplo, a história do feudalismo e da burguesia constitui uma contínua comprovação. A investigação do papel histórico da maldade moral é, porém, uma ideia que nem de longe passa pela mente de Feuerbach. Para ele, a história é um domínio desagradável e inquietante. Mesmo sua afirmação: “o homem que surgiu originalmente da Natureza era um ser puramente natural, e não um homem. O homem é um produto do homem, da cultura, da história”; até esta afirmação permanece nele inteiramente estéril.

Com essas premissas, o que Feuerbach possa nos dizer sobre a moral tem de ser extremamente pobre. A ânsia de felicidade é inata no homem e deve, portanto, constituir a base de toda moral. Essa sede de ventura sofre, porém duas correções. A primeira é a que lhe impõem as consequências naturais de nossos atos: à embriaguez segue-se a ressaca, e dos excessos habituais segue-se a doença; a segunda decorre de suas consequências sociais: se não respeitamos a mesma sede de felicidade dos outros, estes se defenderão e, por sua vez, perturbarão a nossa. Donde se conclui que, para satisfazer esse desejo, devemos estar em condições de calcular bem as consequências de nossos atos e, ainda, de reconhecer a igualdade de direitos dos outros a satisfazerem o mesmo desejo. Auto-domínio racional em relação a si mesmo, e amor – sempre o amor! – em nossas relações com os outros, constituem pois as regras fundamentais da moral feuerbachiana, das quais derivam todas as demais. Para encobrir a pobreza e a vulgaridade dessas teses, não são suficientes nem as considerações engenhosíssimas de Feuerbach, nem os calorosos elogios de Starcke.

O homem muito raramente satisfaz sua aspiração à felicidade - e nunca em proveito próprio nem de outros – ocupando-se consigo mesmo. Tem que se relacionar com o mundo exterior, encontrar meios para satisfazer àquele anelo: alimentos, um indivíduo de outro sexo, livros, conversação, debates, uma atividade, objetos de consumo e de trabalho. Ou a moral feuerbachiana parte de que todo homem dispõe desses meios e objetos de satisfação ou, então, dá-lhe conselhos excelentes, mas inaplicáveis e, portanto, não vale um vintém para os que careçam daqueles recursos. O próprio Feuerbach o confessa, franca e secamente: “Num palácio pensa-se de forma diferente que numa cabana. Quem nada tem no corpo, por causa da fome e da miséria, também nada pode ter, para a moral, no cérebro, no espírito e no coração”.

Por acaso sucede algo melhor com a igualdade de direitos dos outros no que se refere a seu anseio de felicidade? Feuerbach apresenta este postulado com caráter absoluto, como se fosse válido para todos os tempos e todas as circunstâncias. Mas desde quando esse postulado é posto em prática? Falava-se, por acaso, em reconhecer a igualdade de direito à felicidade entre o senhor de escravos e o escravo, na Antiguidade, ou entre o barão e o servo da gleba, na Idade Média? Não se sacrificava à classe dominante, sem contemplações e “por causa da lei”, o anseio de felicidade da classe oprimida? – Sim, mas aquilo era imoral; hoje, em compensação, a igualdade de direitos está reconhecida e sancionada. Está, sim, mas apenas no papel, desde e porque a burguesia, em sua luta contra o feudalismo, e visando o desenvolvimento da produção capitalista, se viu obrigada a abolir todos os privilégios de casta, isto é, os privilégios pessoais, proclamando, inicialmente, a igualdade dos direitos privados e, em seguida, pouco a pouco, a dos direitos públicos, a igualdade jurídica de todos os homens. No entanto, a ânsia de ventura só numa parte mínima se alimenta de direitos ideais; o que ela mais reclama são meios materiais e nesse terreno a produção capitalista cuida de que a imensa maioria dos homens iguais em direitos só receba a dose estritamente necessária para sobreviver, mal respeitando, pois, o princípio da igualdade de direitos no tocante ao desejo de felicidade da maioria – se é que se respeita -- mais

que o regime da escravidão ou de servidão da gleba. Acaso a realidade é mais consoladora no que se refere aos meios espirituais de felicidade, aos meios de educação? O próprio “mestre-escola de Sadowa”¹⁰ não continua sendo um personagem mítico?

Mais ainda. Pela teoria feuerbachiana da moral, a Bolsa é o templo supremo da moralidade. . . desde que se especule de maneira certa. Se minha ânsia de felicidade me leva à Bolsa e, uma vez ali, sei calcular de modo tão acertado as consequências de meus atos que estes só me trazem vantagens e nenhum prejuízo, isto é, se com isso saio ganhando sempre, então terei cumprido a prescrição de Feuerbach. E, com isso, não prejudico tampouco o desejo de felicidade de outro homem, tão legítimo quanto o meu, pois ele se dirigiu à Bolsa tão voluntariamente quanto eu e, ao tratar comigo o negócio de especulação, obedecia à sua ânsia de felicidade, nem mais nem menos como eu obedecia à minha. E se perde seu dinheiro, isso demonstra que sua ação era imoral, por ter calculado mal suas consequências. E, ao castiga-lo como merece, posso inclusive orgulhar-me como se fosse um Radamante moderno¹¹. Na Bolsa também impera o amor, na medida em que este é algo mais que uma frase puramente sentimental, pois aqui cada homem encontra noutro homem a satisfação de seu desejo de felicidade, que é precisamente aquilo que o amor procura e de que, na prática, ele cuida. Por conseguinte, se jogo na Bolsa, calculando bem as consequências de minhas operações, isto é, com êxito, atuo ajustando-me aos postulados mais severos da moral feuerbachiana, e além disso torno-me rico. Em outros termos, a moral feuerbachiana é feita, sob medida, para a atual sociedade capitalista, embora seu autor não o quisesse nem o suspeitasse.

Mas. . . e o amor? Sim, o amor é em Feuerbach a fada maravilhosa que ajuda a vencer, sempre e em toda parte, as dificuldades da vida prática; e isso, numa sociedade dividida em classes com interesses diametralmente opostos. Com isso, desaparece de sua filosofia até o último resíduo de seu caráter revolucionário e voltamos à velha canção: amai-vos uns aos outros, abraçai-vos sem distinção de sexo ou posição social. É o sonho da reconciliação universal.

Em resumo: à teoria moral de Feuerbach sucede o mesmo que a todas as suas antecessoras. Serve para todos os tempos, todos os povos e todas as circunstâncias, razão por que não é aplicável em parte alguma e em tempo algum e se revela tão impotente face à realidade quanto o imperativo categórico de Kant. A verdade é que cada classe e mesmo cada profissão tem sua moral própria, que ela viola sempre que o pode fazer impunemente; e o amor, que tem por missão irmanar tudo, manifesta-se sob a forma de guerras, litígios, processos, escândalos domésticos, divórcios e exploração máxima de uns por outros.

Como é possível, no entanto, que o gigantesco impulso dado por Feuerbach resultasse tão estéril nele próprio? Simplesmente porque Feuerbach não consegue encontrar a saída do reino das abstrações, mortalmente odiado por ele próprio, para a realidade viva. Aferra-se desesperadamente à natureza e ao homem quando, na história, a natureza e o homem são vistos em ação. E nada sabe dizer de concreto nem sobre a natureza real, nem sobre o homem real. Passa-se do homem abstrato de Feuerbach aos homens vivos e reais; mas a natureza e o homem permanecem para ele, meras palavras. Feuerbach, porém, resistia a isso; eis porque o ano de 1848, que ele não conseguiu compreender, só representou para ele a ruptura com o mundo real, o

¹⁰ Expressão que se propagou na literatura burguesa alemã após a vitória dos prussianos em Sadowa (na guerra austro-prussiana de 1866) e que encerra a ideia de que, nessa batalha, triunfou o sistema prussiano de instrução pública. (N. da R.)

¹¹ Segundo a mitologia grega, Radamante foi nomeado juiz dos infernos em vista de seu espírito justiceiro. (N. da R.)

retiro à solidão. E a culpa disso voltam a tê-la, principalmente, as condições da Alemanha, que o deixaram cair na miséria.

No entanto, o passo que Feuerbach não deu tinha que ser dado, era necessário substituir o culto do homem abstrato, medula da nova religião feuerbachiana, pela ciência do homem real e de seu desenvolvimento histórico. Esse desenvolvimento das posições feuerbachianas, superando a Feuerbach, foi iniciado por Marx, em 1845, com A Sagrada Família.

IV

Na medida em que se mantinham no terreno da filosofia, Strauss, Bauer, Stirner e Feuerbach eram, uns e outros, prolongamentos da filosofia hegeliana. Depois de sua Vida de Jesus e de sua Dogmática, Strauss cultivou apenas uma suave literatura filosófica e de história religiosa, à maneira de Renan; Bauer só realizou alguma coisa, no campo da história das origens do cristianismo, mas nesse terreno suas investigações têm importância; Stirner continuou sendo uma curiosidade, mesmo depois que Bakunin o misturou com Proudhon e batizou esse amálgama com o nome de “anarquismo”. Feuerbach era o único que tinha valor, como filósofo. Mas a filosofia, essa ciência das ciências que parece flutuar sobre as demais ciências particulares e que as resume e sintetiza, não apenas continuou sendo para ele uma fronteira infranqueável, algo sagrado e inatingível; mais ainda como filósofo, Feuerbach parou a meio caminho: em baixo era materialista, mas em cima era idealista. Não liquidou criticamente com Hegel, mas limitou-se a pô-lo simplesmente de lado, como coisa inútil: enquanto que, em confronto com a riqueza enciclopédica do sistema hegeliano, ele nada soube trazer de positivo, a não ser uma balofa religião do amor e uma moral pobre e impotente.

Da decomposição da escola hegeliana brotou, porém, ainda uma outra corrente, a única que, na realidade, deu frutos verdadeiros; e que está associada, acima de tudo, ao nome de Marx.¹²

Também esta corrente separou-se da filosofia hegeliana através da volta às posições materialistas. Isto é, decidindo-se a conceber o mundo real – a natureza e a história – como ele se apresenta a todo aquele que o abordassem quimeras idealistas preconcebidas; decidindo-se a sacrificar, implacavelmente, todas as quimeras idealistas que não concordassem com os fatos, encarados estes em seu próprio encadeamento e não numa concatenação imaginária. E na realidade o materialismo nada mais é senão isso. Deve-se salientar, porém, que era a primeira vez que se tomava realmente a sério a concepção materialista do mundo e que, de maneira consequente – pelo menos em suas grandes linhas – ela era aplicada a todos os domínios possíveis do conhecimento.

¹² Seja-me permitido aqui um pequeno comentário pessoal. Ultimamente, tem-se aludido, com frequência, à minha participação nessa teoria; não posso, pois, deixar de dizer aqui algumas palavras para esclarecer este assunto. Que tive certa participação independente na fundamentação e sobretudo na elaboração da teoria, antes e durante os quarenta anos de minha colaboração com Marx, é coisa que eu mesmo não posso negar. A parte mais considerável das idéias diretrizes principais, particularmente no terreno econômico e histórico, e especialmente sua formulação nítida e definitiva, cabem, porém, a Marx. A contribuição que eu trouxe – com exceção, quando muito, de alguns ramos especializados - Marx também teria podido trazê-la, mesmo sem mim. Em compensação, eu jamais teria feito o que Marx conseguiu fazer. Marx tinha mais envergadura e via mais longe, mais ampla e mais rapidamente que todos nós outros. Marx era um gênio; nós outros, no máximo, homens de talento. Sem ele, a teoria estaria hoje muito longe de ser o que é. Por isso, ela tem, legitimamente, seu nome. (**Nota de Engels**)

Esta corrente não se contentava simplesmente em pôr Hegel de lado; ao contrário, ligava-se a seu lado revolucionário, ao método dialético, tal como o descrevemos acima. No entanto, sob sua forma hegeliana, esse método era inútil. Em Hegel, a dialética é o autodesenvolvimento do conceito. O conceito absoluto não somente existe desde toda a eternidade – sem que saibamos onde – mas, além disso, é a verdadeira alma viva de todo o mundo existente. Ele se desenvolve até chegar a ser o que é, através de todas as etapas preliminares que são longamente estudadas na “Lógica” e que estão contidas nele; em seguida, se “exterioriza” ao converter-se na natureza, onde, sem a consciência de si mesmo, disfarçado de necessidade natural, passa por um nôvo desenvolvimento até que, finalmente, recupera no homem a consciência de si mesmo. Na história, essa consciência volta a elaborar-se, partindo de seu estado tosco e primitivo, até que afinal o conceito absoluto recupera, novamente, personalidade integral na filosofia hegeliana. Em Hegel, como se vê, o desenvolvimento dialético que se revela na natureza e na história, isto é, o encadeamento causal do progresso que vai do inferior ao superior, e que se impõe através de todos os zigzagues e recuos momentâneos, não é mais que um decalque do automovimento do conceito, movimento que existe e se desenvolve há toda uma eternidade, não se sabe onde, mas sem dúvida independentemente de todo cérebro humano pensante. Era essa inversão ideológica que se tratava de eliminar. Voltamos às posições materialistas e tornamos a ver nas ideias de nosso cérebro as imagens dos objetos reais, em vez de considerar estes objetos como imagens deste ou daquele momento do conceito absoluto. Com isso, a dialética ficava reduzida à ciência das leis gerais do movimento, tanto do mundo exterior como do pensamento humano: duas séries de leis idênticas quanto à coisa, mas diferentes quanto à expressão, no sentido de que o cérebro humano pode aplica-las conscientemente, enquanto que na natureza, e ainda hoje também, em grande parte, na história humana, essas leis abrem caminho de maneira inconsciente, sob a forma de uma necessidade exterior, em meio a uma série infinita de acasos aparentes. Com isso, porém, a própria dialética do conceito se convertia simplesmente no reflexo consciente do movimento dialético do mundo real, o que equivalia a converter a dialética hegeliana num produto cerebral; ou melhor, a inverter a dialética que se achava de cabeça para baixo, colocando-a de pé. E, fato notável, essa dialética materialista que vinha constituindo, havia vários anos, nosso melhor instrumento de trabalho e nossa mais afiada arma, não foi descoberta apenas por nós, mas também, independentemente de nós e mesmo independentemente do próprio Hegel, por um operário alemão, Joseph Dietzgen.¹³

Com isto, o lado revolucionário da filosofia hegeliana era retomado e desembaraçava-se, ao mesmo tempo, da crosta idealista que em Hegel impedia sua aplicação consequente. A grande ideia fundamental de que não se pode conceber o mundo como um conjunto de coisas acabadas, mas como um conjunto de processos, em que as coisas que parecem estáveis, da mesma forma que seus reflexos no cérebro do homem, isto é, os conceitos, passam por uma série ininterrupta de transformações, por um processo de surgimento e caducidade, nas quais em última instância se impõe sempre uma trajetória progressiva, apesar de todo o seu caráter fortuito aparente e de todos os recuos momentâneos; essa grande ideia fundamental acha-se já tão arraigada, na consciência habitual, sobretudo a partir de Hegel, que assim exposta, em termos gerais, mal pode encontrar oposição. Uma coisa, porém, é reconhece-la em palavras e outra coisa é aplica-la à realidade concreta, em todos os campos submetidos à investigação. Se, em nossas pesquisas, nos colocamos sempre neste ponto-de-vista, liquidaremos de uma vez para sempre com o postulado de soluções definitivas e verdades eternas; a cada momento, teremos a consciência de que todos os resultados que obtemos serão necessariamente limitados e estarão condicionados às circunstâncias em que os obtemos; já não nos infundirão respeito, entretanto, as antíteses

¹³ Ver *Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit, von einem Handarbeiter, Hamburg, Meissner*. [A Natureza do Trabalho Intelectual do Homem, Exposta por um Operário Manual, ed. Meissner, Hamburgo] (Nota de Engels)

irredutíveis para a velha metafísica ainda em voga entre o verdadeiro e o falso, o bem e o mal, o idêntico e o diferente, o necessário e o casual; sabemos que estas antíteses têm apenas um valor relativo, pois o que hoje reputamos verdadeiro contém também um lado falso, oculto agora mas que virá à luz mais tarde, da mesma forma que o que agora reconhecemos ser falso possui um lado verdadeiro graças ao qual, anteriormente, foi acatado como uma verdade; que o que se afirma como necessário é feito de toda uma série de simples acasos e o que se acredita ser casual nada mais é que a forma sob a qual a necessidade se esconde, e assim por diante.

O velho método de investigação e de pensamento, a que Hegel chama “metafísico”, método que de preferência, se dedicava ao estudo das coisas como algo fixo e acabado e cujos resíduos ainda perturbam com bastante força os espíritos, tinha, em sua época, uma grande razão histórica de ser. Era necessário estudar primeiro as coisas, antes de poder estudar os processos. Era necessário saber em que consiste tal ou qual coisa, antes de poder perceber as modificações que nele se operam. E assim acontecia nas ciências naturais. A velha metafísica que encarava os objetos como coisas acabadas e imutáveis nasceu de uma ciência da natureza que investigava as coisas mortas e as coisas vivas como acabadas. Quando essas pesquisas já se achavam tão avançadas que era possível realizar o avanço decisivo, que consistia em passar ao estudo sistemático das modificações experimentais por aquelas coisas na própria natureza, também no domínio da filosofia soou a hora final da velha metafísica. Com efeito, se até o fim do século passado as ciências naturais foram predominantemente ciências colecionadoras, ciências de objetos acabados, em nosso século elas são já ciências essencialmente coordenadoras, ciências que estudam os processos, a origem e o desenvolvimento dessas coisas e a concatenação que faz desses processos naturais um grande todo. A fisiologia que estuda os fenômenos do organismo vegetal e animal, a embriologia que investiga o desenvolvimento de um organismo desde seu embrião até sua formação completa, a geologia que acompanha a formação gradual da crosta terrestre são, todas elas, filhas de nosso século.

Mas há sobretudo três grandes descobertas que deram um impulso gigantesco a nossos conhecimentos sobre o encadeamento dos processos naturais: primeiro, a descoberta da célula, como unidade de cuja multiplicação e diferenciação se desenvolve todo o corpo do vegetal e do animal, de tal modo que não só se pode estabelecer que o desenvolvimento e o crescimento de todos os organismos superiores são fenômenos sujeitos a uma única lei geral, mas também que a capacidade de variação da célula nos indica o caminho pelo qual os organismos podem mudar de espécie e, portanto, realizar um tipo de desenvolvimento superior ao meramente individual. Segundo, a transformação da energia, graças à qual todas as chamadas forças que atuam, em primeiro plano, na natureza inorgânica, a força mecânica e seu complemento, a chamada energia potencial, o calor, as irradiações (a luz e o calor irradiados), a eletricidade, o magnetismo, a energia química, revelaram-se como formas diferentes de manifestação do movimento universal, formas que, em determinadas proporções de quantidade, se transformam umas nas outras, e de tal modo que a quantidade de uma força que desaparece é substituída por determinada quantidade de outra que surge, e que todo o movimento da natureza reduz-se a esse processo incessante de transformação de umas formas em outras. Por último, a demonstração feita, pela primeira vez de forma completa, por Darwin, de que o conjunto dos produtos orgânicos da natureza, que existem hoje em torno de nós, inclusive os homens, são o resultado de um longo processo de evolução, cujo ponto de partida são alguns germes primitivamente unicelulares que, por sua vez, procedem de um protoplasma ou albumina, constituído por via química.

Graças a estas três grandes descobertas e aos demais progressos consideráveis das ciências naturais, estamos hoje em condições de demonstrar, em suas grandes linhas, não apenas a conexão dos fenômenos da natureza dentro de um domínio determinado, mas também a conexão

existente entre esses diferentes domínios, apresentando assim, sob uma forma bastante sistemática, através dos fatos ministrados pelas próprias ciências naturais empíricas, um quadro de conjunto da conexão existente na natureza. Dar-nos essa visão de conjunto era, anteriormente, missão a cargo da chamada filosofia da natureza. Para poder cumpri-la, esta não tinha outro remédio senão substituir as conexões reais ainda desconhecidas por outras ideais, imaginárias, substituindo os fatos ignorados por explicações fictícias, preenchendo as lacunas reais por meio da imaginação. Com esse método, chegou a certas ideias geniais e pressentiu algumas das descobertas posteriores. Mas levou também, como não podia deixar de ser, a absurdos de vulto. Hoje, quando os resultados das pesquisas da natureza necessitam apenas ser interpretados dialeticamente, isto é, em seu próprio encadeamento, para chegar a um “sistema da natureza” suficiente para nossa época, e quando o caráter dialético desse encadeamento se impõe às cabeças metafisicamente educadas dos naturalistas, inclusive contra a sua vontade; hoje, a filosofia da natureza está definitivamente liquidada. Qualquer tentativa no sentido de ressuscitá-la seria não apenas supérflua: **significaria um retrocesso.**

E o que dizemos da natureza, concebida aqui também como um processo de desenvolvimento histórico, é igualmente aplicável à história da sociedade em todos os seus ramos e, em geral, a todas as ciências que tratam das coisas humanas (e divinas). Também a filosofia da história, do direito, da religião, etc., consistia em substituir a conexão real a ser verificada nos próprios fatos por outra inventada pelo cérebro do filósofo, e a história era concebida, em conjunto e em suas diversas partes, como a realização gradual de certas ideias que, naturalmente, eram sempre as ideias favoritas do próprio filósofo. Dessa forma, a história orientava-se, inconscientemente mas sob o império da necessidade, para um objetivo ideal fixado antecipadamente, como, por exemplo, em Hegel, para a realização de sua Ideia absoluta, e a tendência inelutável em direção a essa Ideia constituía o encadeamento interno dos acontecimentos históricos. Isso significa que o encadeamento real dos fatos, ainda desconhecido, era substituído por uma nova providência misteriosa, inconsciente ou que, pouco a pouco, adquire consciência. Aqui, como no domínio da natureza, era necessário eliminar esses encadeamentos inventados e artificiais, descobrindo os reais e verdadeiros; missão essa que, em última instância, implicava em descobrir as leis gerais do movimento, que se impõem como dominantes na história da sociedade humana.

Ora, a história do desenvolvimento da sociedade difere substancialmente, num ponto, da história do desenvolvimento da natureza. Nesta – se excluirmos a reação exercida, por sua vez, pelos homens sobre a natureza – o que existe são fatores inconscientes e cegos que atuam uns sobre os outros e em cuja ação recíproca se impõe a lei geral. De tudo que acontece na natureza – tanto os inumeráveis fenômenos aparentemente fortuitos que afloram à superfície como os resultados finais pelos quais se comprova que esses acasos aparentes são regidos por leis – nada ocorre em função de objetivos conscientes e voluntários. Em troca, na história da sociedade, os agentes são todos homens dotados de consciência, que atuam sob o impulso da reflexão ou da paixão, buscando determinados fins; aqui nada se produz sem intenção consciente, sem um fim desejado. No entanto, por muito importante que seja para a pesquisa histórica, em particular de épocas e acontecimentos isolados, essa diferença em nada altera o fato de que o curso da história se rege por leis gerais imanentes. Também aqui é um acaso aparente que reina, na superfície e no conjunto, apesar dos objetivos conscientemente desejados pelos homens. Raramente se realiza o que se deseja, e na maioria dos casos os numerosos fins visados se entrecruzam e se entrecrocavam, quando não são por si mesmos irrealizáveis ou insuficientes os meios existentes para concretizá-los. Os choques entre as inumeráveis vontades e atos individuais criam no domínio da história um estado de coisas muito semelhante ao que impera na natureza inconsciente. Os objetivos visados pelos atos são produto da vontade mas não o são os resultados que, na realidade, decorrem deles, e, mesmo quando momentaneamente parecem ajustar-se aos

objetivos visados, encerram finalmente consequências muito diversas das que eram desejadas. Por isso, em conjunto, os acontecimentos históricos também parecem regidos pelo acaso. Ali, porém, onde na superfície das coisas o acaso parece reinar, ele é, na realidade, governado sempre por leis imanentes ocultas, e o problema consiste em descobrir essas leis.

Os homens fazem sua história, quaisquer que sejam os rumos desta, na medida em que cada um busca seus fins próprios, com a consciência e a vontade do que fazem; e a história é precisamente, o resultado dessas numerosas vontades projetadas em direções diferentes e de sua múltipla influência sobre o mundo exterior. Também tem importância, portanto, o que os inúmeros indivíduos desejem. A vontade move-se sob o impulso da reflexão ou da paixão. Mas as alavancas que, por sua vez, determinam a reflexão e a paixão são de natureza muito diversa. Às vezes, são objetivos exteriores; outras vezes, motivos ideais: a ambição, a “paixão pela vontade e pela justiça”, o ódio pessoal e, também, manias individuais de todo gênero. Já vimos, porém, por um lado, que as muitas vontades individuais que atuam na história acarretam quase sempre resultados muito diferentes – e às vezes, inclusive, opostos – aos objetivos visados, e, portanto, os fins que os impelem têm uma importância puramente secundária no que diz respeito ao resultado total. Por outro lado, deve-se indagar que forças propulsoras agem, por seu turno, por trás desses objetivos e quais as causas históricas que, na consciência dos homens, se transformam nesses objetivos.

Esta pergunta jamais foi colocada pelo antigo materialismo. Por isso, sua interpretação da história, quando a possui, é essencialmente pragmática; julga tudo segundo o móvel de cada ato; classifica os homens que atuam na história em bons e em maus, e constata em seguida que, como regra geral, os bons são os enganados e os maus, os vencedores. Donde se conclui, para o velho materialismo, que o estudo da história não traz ensinamentos muito edificantes; e, para nós, que no domínio histórico este velho materialismo trai a si mesmo, pois aceita como causas finais as forças motrizes ideais que ali atuam, em vez de indagar, por trás delas, quais são os motores desses motores. A inconsequência não consiste precisamente em admitir forças motrizes ideais e, sim, em não ir atrás, a partir delas, até suas causas determinantes. Em compensação, a filosofia da história, principalmente a representada por Hegel, reconhece que os móveis ostensivos e mesmo os móveis reais e efetivos dos homens que atuam na história não são, absolutamente, as causas finais dos acontecimentos históricos, mas que, por trás deles, estão outras forças determinantes que é preciso pesquisar. O que sucede é que não vai procurar essas forças na própria história, mas as importa de fora, da ideologia filosófica. Em vez de explicar, por exemplo, a história da Grécia antiga por sua própria conexão interna, Hegel afirma simplesmente que esta história nada mais é que a elaboração das “formas da bela individualidade”, a realização da “obra de arte”, como tal. Ele diz, a propósito, muitas coisas formosas e profundas sobre os gregos antigos, mas isso não é obstáculo para que hoje não nos demos por satisfeitos com semelhante explicação que não é mais que uma frase.

Por conseguinte, se se quer investigar as forças motrizes que – consciente ou inconscientemente, e muito a miúdo inconscientemente – estão por trás desses objetivos pelos quais os homens atuam na história e que constituem as verdadeiras alavancas forças motrizes da história, é necessário não se deter tanto nos objetivos de homens isolados, por muito importantes que sejam, como naqueles que impulsionam as grandes massas, os povos em seu conjunto e, dentro de cada povo, classes inteiras; e não momentaneamente, em explosões rápidas, como fugazes fogueiras de palha, mas em ações contínuas que se traduzem em grandes transformações históricas. Pesquisar as causas determinantes que se refletem na consciência das massas que atuam e de seus chefes – os chamados grandes homens – como objetivos conscientes, de modo claro ou confuso, diretamente ou sob uma roupagem ideológica e mesmo fantástica: eis o único

caminho que nos pode conduzir à descoberta das leis que regem a história em seu conjunto, tanto quanto a história dos diferentes períodos e países. Tudo que põe os homens em movimento tem necessariamente de passar por suas cabeças; mas a forma que dota dentro delas depende muito das circunstâncias. Os operários não se reconciliam, absolutamente, com o maquinismo capitalista, embora já não façam mais as máquinas em pedaços, como ainda ocorria em 1848, no Reno.

Enquanto porém, em todos os períodos anteriores, a investigação dessas causas propulsoras da história era um assunto impossível – pelo que tinha de complexo e velado o encadeamento daquelas causas e dos seus efeitos – na atualidade esse encadeamento está suficientemente simplificado para que seja possível decifrar o enigma. Desde a implantação da grande indústria, isto é, desde a paz européia de 1815 pelo menos, que já não era segredo para ninguém, na Inglaterra, que a luta política girava em torno das pretensões de domínio de duas classes: a aristocracia latifundiária (landed aristocracy) e a burguesia (middle classe). Na França, o mesmo fato tornou-se evidente com a volta dos Bourbons; os historiadores do período da Restauração, de Thierry a Guizot, Mignet a Thiers, o proclamam constantemente como o fato que dá a chave para compreender-se a história da França, desde a Idade Média. E desde 1830 em ambos os países se reconhece como terceiro combatente, na luta pelo poder, a classe operária, o proletariado. As condições tinham-se simplificado a tal ponto, que seria necessário fechar deliberadamente os olhos para não ver na luta dessas três grandes classes e no choque de seus interesses a força motriz da história moderna, pelo menos nos dois países mais avançados.

Como, porém, surgiram essas classes? Se à grande propriedade da terra, anteriormente feudal, se podia ainda, à primeira vista, atribuir uma origem baseada – pelo menos em princípio – em causas políticas e numa usurpação violenta, essa explicação já não servia para a burguesia e para o proletariado. Estava claro e palpável que as origens e o desenvolvimento dessas duas grandes classes residiam em causas puramente econômicas. E era não menos evidente que nas lutas entre os grandes latifundiários e a burguesia, tanto quanto na luta entre a burguesia e o proletariado, tratava-se em primeiro plano de interesses econômicos, devendo o poder político servir de mero instrumento para sua realização. Tanto a burguesia como o proletariado deviam seu nascimento à mudança introduzida nas condições econômicas ou, mais concretamente, no modo de produção. Foi a passagem, primeiramente, do artesanato gremial à manufatura e, em seguida, desta à grande indústria, baseada na aplicação do vapor e das máquinas, que fez com que se desenvolvessem, essas duas classes. Ao chegar a uma determinada fase de desenvolvimento, as novas forças produtivas postas em marcha pela burguesia – principalmente a divisão do trabalho e a reunião de muitos operários responsáveis apenas por operações parciais numa manufatura conjugada – e as condições e necessidades de intercâmbio desenvolvidas por elas tornaram-se incompatíveis com o regime de produção existente, herdado da história e consagrado pela lei, isto é, com os privilégios dos grêmios e com os inumeráveis privilégios de outro gênero pessoais e locais (que constituíam outros tantos entraves para os setores não privilegiados), próprios da sociedade feudal. As forças produtivas representadas pela burguesia rebelaram-se contra o regime de produção representado pelos latifundiários feudais e pelos mestres dos grêmios; o resultado é conhecido: as barreiras feudais foram rompidas, pouco a pouco na Inglaterra; de um só golpe, na França; na Alemanha, ainda não acabaram de romper-se. No entanto, da mesma forma que a manufatura, ao atingir uma determinada fase de desenvolvimento, se chocou com o regime de produção feudal, hoje a grande indústria já se choca com o regime burguês de produção, que veio substituir o primeiro. Encadeada a essa ordem dominante, coibida pelos limites estreitos do modo de produção capitalista, a grande indústria cria hoje, de um lado uma proletarização cada vez maior das grandes massas do povo, e de outro lado uma crescente massa de produtos que não encontram saída. Superprodução e miséria das massas – cada uma delas

sendo causa da outra – eis a contradição absurda em que desemboca a grande indústria e que reclama imperiosamente a libertação das forças produtivas, mediante mudança do modo de produção.

Pelo menos na história moderna fica, portanto, demonstrado que todas as lutas políticas são lutas de classes e que todas as lutas de emancipação de classes, apesar de sua inevitável forma política, pois toda luta de classes é uma luta política, giram em última instância em torno da emancipação econômica. Portanto, aqui pelo menos, o Estado, o regime político, é o elemento subordinado, e a sociedade civil, o reino das relações econômicas, o elemento dominante. A ideia tradicional, que Hegel também consagrou, via no Estado o elemento determinante e, na sociedade civil, o elemento condicionado por ele. E as aparências levam a pensar assim. Da mesma forma que todos os impulsos que regem a conduta do homem, como indivíduo, têm que passar por seu cérebro, transformar-se em móveis de sua vontade, para fazê-lo agir, todas as necessidades da sociedade civil – qualquer que seja a classe que a governe num momento dado – têm que passar pela vontade do Estado, para adquirirem vigência geral, sob a forma de leis. Este é, porém, o aspecto formal do problema, evidente por si mesmo; o que interessa conhecer é o conteúdo dessa vontade puramente formal – seja a do indivíduo ou a do Estado – e saber de onde esse conteúdo provém e porque é precisamente isso o que se deseja e não outra coisa. Se nos detivermos nesta indagação, veremos que na história moderna a vontade do Estado obedece, em geral, às necessidades variáveis da sociedade civil, à supremacia desta ou daquela classe e, em última instância, ao desenvolvimento das forças produtivas e das condições de troca.

E se mesmo numa época como a moderna, com seus gigantescos meios de produção e de comunicação, o Estado não é um domínio independente, com um desenvolvimento próprio, mas tem sua existência e sua evolução explicadas, em última instância, pelas condições de existência econômica da sociedade, com muito mais razão ainda isso deve ter ocorrido em todas as épocas anteriores, em que a produção da vida material dos homens não se verificava com recursos tão abundantes e em que, portanto, a necessidade dessa produção devia exercer um domínio ainda muito mais considerável sobre os homens. Se ainda hoje, na época da grande indústria e das estradas de ferro, o Estado, de modo geral, não é mais que o reflexo em forma condensada das necessidades econômicas da classe que domina a produção, muito menos tinha que sê-lo naquela época, quando uma geração de homens tinha que empregar uma parte muito maior de sua vida para a satisfação de suas necessidades materiais e, em consequência, dependia destas muito mais do que nós atualmente. Quando cuidam seriamente deste assunto, as pesquisas relativas à história de épocas anteriores confirmam de sobra este fato; naturalmente, contudo, não nos é possível deter-nos aqui para tratar disto.

Se o Estado e o direito público se acham governados pelas relações econômicas, também o estará, logicamente, o direito privado, já que este se limita, em substância, a sancionar as relações econômicas existentes entre os indivíduos e que, sob as circunstâncias dadas, são as normais. A forma que isso reveste pode, todavia, variar consideravelmente. Pode ocorrer, como ocorre na Inglaterra, em consonância com todo o desenvolvimento nacional daquele país, que se conservam em grande parte as formas do antigo direito feudal, infundindo-lhes um conteúdo burguês, e mesmo dando diretamente um significado burguês a um termo feudal. Mas também pode tomar-se por base, como se fez no continente europeu, o primeiro direito universal de uma sociedade produtora de mercadorias, o direito romano, com sua formulação insuperavelmente precisa de todas as relações jurídicas essenciais que podem existir entre os simples proprietários de mercadorias (comprador e vendedor, credor e devedor, contratos, obrigações, etc). Para honra e proveito de uma sociedade que é ainda pequeno-burguesa e semifeudal, pode rebaixar-se esse direito ao seu próprio nível, simplesmente através da prática judicial (direito geral alemão), ou

então, com a ajuda de alguns juristas supostamente ilustrados e moralizadores, pode-se recopiá-lo num código próprio, ajustado ao nível dessa sociedade; código que, nessas condições, não terá outro remédio senão ser mau também sob o ponto-de-vista jurídico (código nacional prussiano); e também pode acontecer que, após uma grande revolução burguesa, se elabore e promulgue, à base desse mesmo direito romano, um código da sociedade burguesa tão clássico como o código civil francês. Portanto, embora o direito civil se limite a exprimir em forma jurídica as condições econômicas da vida da sociedade, pode fazê-lo bem ou mal, segundo o caso.

No Estado, corporifica-se diante de nós o primeiro poder ideológico sobre os homens. A sociedade cria um órgão para a defesa de seus interesses comuns, face aos ataques de dentro e de fora. Este órgão é o poder do Estado. Mas, apenas criado, esse órgão se torna independente da sociedade, tanto mais quanto mais vai se convertendo em órgão de uma determinada classe e mais diretamente impõe o domínio dessa classe. A luta da classe oprimida contra a classe dominante assume forçosamente o caráter de uma luta política, de uma luta dirigida, em primeiro termo, contra o domínio político dessa classe; a consciência da relação que essa luta política tem para com sua base econômica obscurece-se e pode chegar a desaparecer inteiramente. Se assim não sucede integralmente entre os próprios beligerantes, sucede quase sempre entre os historiadores. Das antigas fontes relativas às lutas ocorridas no seio da república romana, somente Apiano nos diz claramente qual era a questão que, em última instância, ali estava em jogo, a saber, a propriedade da terra.

Uma vez, porém, que se erige em poder independente face à sociedade, o Estado cria rapidamente uma nova ideologia. Nos antigos profissionais, nos teóricos do direito público e nos juristas que cultivam o direito privado, a consciência da relação com os fatos econômicos desaparece por completo. Como, em cada caso concreto, os fatos econômicos têm que revestir a forma de motivos jurídicos para serem sancionados em forma de lei e como, para isso, é necessário ter também em conta, como é lógico, todo o sistema jurídico vigente, pretende-se que a forma jurídica seja tudo e o conteúdo econômico, nada. O direito público e o direito privado são encarados como dois campos independentes, com seu desenvolvimento histórico próprio, campos que permitem e exigem, por si mesmos, uma construção sistemática, mediante a extirpação consequente de todas as contradições internas.

Ideologias ainda mais elevadas, isto é, que se afastam mais ainda da base material, da base econômica, adotam a forma de filosofia e de religião. Aqui, o encadeamento das ideias com suas condições materiais de existência aparece cada vez mais emaranhado, cada vez mais obscurecido pela interposição de escalões intermediários. Mas, apesar de tudo, existe. Todo o período da Renascença, desde a metade do século XV, foi em sua essência um produto das cidades e portanto da burguesia, e o mesmo cabe dizer da filosofia, que renasce a partir de então. Seu conteúdo, em substância, nada mais era que a expressão filosófica das ideias correspondentes ao processo de desenvolvimento da pequena e média burguesias para a grande burguesia. Isso se vê com bastante clareza nos ingleses e franceses do século passado, muitos dos quais tinham tanto de economistas como de filósofos, e também pudemos comprova-lo na escola hegeliana, mais acima.

Detenhamo-nos, porém, um momento na religião, por ser o campo que mais distante e mais desligado parece estar da vida material. A religião nasceu, numa época muito primitiva, das ideias confusas, silváticas, que os homens se faziam sobre sua própria natureza e sobre a natureza exterior que os rodeava. Toda ideologia, entretanto, uma vez que surge, desenvolve-se em ligação com a base material das ideias existentes, desenvolvendo-a e transformando-a por sua vez; se não fosse assim, não seria uma ideologia, isto é, um trabalho sobre ideias conhecidas

como entidades dotadas de substância própria, com um desenvolvimento independente e submetidas tão apenas às suas próprias leis. Os homens, em cujo cérebro esse processo ideológico se desenrola, ignoram forçosamente que as condições materiais da vida humana são as que determinam, em última instância, a marcha desse processo, pois, se não o ignorassem, ter-se-ia acabado toda ideologia. Por conseguinte, estas representações religiosas primitivas, quase sempre comuns a todo um grupo de povos afins, ao desfazer-se o grupo desenvolvem-se de um modo peculiar a cada povo, segundo as condições de vida correspondentes; e esse processo foi revelado, em minúcias, pela mitologia comparada, numa série de grupos de povos, principalmente no grupo ariano (o chamado grupo indo-europeu). Modelados, desse modo, em cada povo, os deuses eram deuses nacionais, cujo reino não ultrapassava as fronteiras do território que estavam chamados a proteger, já que de outro lado havia outros deuses indiscutíveis que impunham seu domínio. Estes deuses só podiam continuar vivendo na mente dos homens enquanto existisse sua Nação, e morriam ao mesmo tempo que ela. Este ocaso das antigas nacionalidades foi provocado pelo império mundial romano, mas não cabe aqui estudar as condições econômicas que determinaram a origem deste último. Ficaram assim superados os velhos deuses nacionais, inclusive os romanos, que haviam sido modelados simplesmente segundo o padrão dos limitados horizontes da cidade de Roma; a necessidade de complementar o império mundial com uma religião mundial aparece claramente nos esforços feitos para erguer altares e impor respeito, em Roma, junto aos deuses próprios, a todos os deuses estrangeiros algo respeitáveis. Uma nova religião mundial não se fabrica, porém, assim, por decreto imperial. A nova religião mundial, o cristianismo, fora forjando-se, em silêncio, durante esse período, de uma mistura da teologia oriental universalizada, em particular da judia, com a filosofia grega vulgarizada, sobretudo da estóica. Que aspecto essa religião apresentava em sua origem, eis o que é necessário investigar pacientemente, pois sua forma oficial, tal como a tradição nos transmite, é a que se apresentou como religião de Estado, depois de adaptada para esse fim pelo Concílio de Nicéia. Entretanto, o simples fato de que, já nos 250 anos de existência, fosse erigida em religião de Estado, demonstrava que era a religião que correspondia às circunstâncias da época. Na Idade Média, à proporção que o feudalismo se desenvolvia, o cristianismo tomava a forma de religião adequada a esse regime, com sua correspondente hierarquia feudal. E, ao surgir a burguesia, desenvolveu-se em oposição ao catolicismo feudal a heresia protestante que teve suas origens no sul da França, com os albigenses¹⁴, coincidindo com o apogeu das cidades daquela região. A Idade Média anexou à teologia, convertendo em seus apêndices, todas as demais formas ideológicas: a filosofia, a política, a jurisprudência. Obrigava, com isso, todo movimento social e político a revestir uma forma teológica; ao espírito das massas, alimentado exclusivamente com a religião, não restava outro caminho senão apresentar seus interesses sob um disfarce religioso, se se desejasse levantar uma grande tempestade. E como a burguesia, que cria nas cidades, desde o primeiro momento, um apêndice de plebeus sem posses, jornaleiros e servidores de toda espécie, que não pertenciam a nenhuma camada social reconhecida e que eram os precursores do proletariado moderno, também a heresia protestante desdobra-se em pouco tempo numa ala burguesa moderada e em outra plebéia-revolucionária, execrada pelos próprios hereges burgueses.

A impossibilidade de exterminar a heresia protestante correspondia à invencibilidade da burguesia em ascensão. Quando esta burguesia já era bastante forte, sua luta contra a nobreza feudal, que até então tinha caráter predominantemente local, começou a tomar proporções nacionais. A primeira ação de grande envergadura desenrolou-se na Alemanha: foi a chamada Reforma. A burguesia não era ainda suficientemente forte e não estava suficientemente

¹⁴ Os **albigenses** (nome derivado da cidade de Albi, no sul da França) constituíam uma seita religiosa que, nos séculos XII e XIII, dirigiu o movimento voltado contra a igreja católica romana. (**N. da R.**)

desenvolvida para poder unir, sob sua bandeira, as demais camadas rebeldes: os plebeus das cidades, a baixa nobreza rural e os camponeses. Primeiramente, foi derrotada a nobreza; os camponeses levantaram-se numa insurreição que marca o ponto culminante de todo este movimento revolucionário; as cidades os deixaram sós, e a revolução foi estrangulada pelos exércitos dos príncipes feudais que se aproveitaram de todas as vantagens da vitória. A partir deste momento, a Alemanha desaparece por três séculos do concerto das nações que intervêm com personalidade própria na história. Entretanto, ao lado do alemão Lutero, estava o francês Calvino, o qual, com uma nitidez autenticamente francesa, fez passar para o primeiro plano o caráter burguês da Reforma e republicanizou e democratizou a Igreja. Enquanto, na Alemanha, a Reforma luterana estancava e arruinava aquele país, a Reforma calvinista servia de bandeira aos republicanos de Genebra, da Holanda, da Escócia, emancipava a Holanda da Espanha e do império alemão e fornecia a roupagem ideológica para o segundo ato da revolução burguesa, que se desenrolou na Inglaterra. Aqui, o calvinismo revelou-se como o autêntico disfarce religioso dos interesses da burguesia daquela época, razão pela qual não alcançou tampouco seu pleno reconhecimento quando, em 1689, a revolução se encerrou com o acordo de uma parte da nobreza com os burgueses. A Igreja oficial anglicana foi novamente restaurada, mas não sob sua forma anterior, como uma espécie de catolicismo, com o rei por Papa, mas fortemente calvinizada. A antiga Igreja do Estado havia festejado o alegre domingo católico, combatendo o aborrecido domingo calvinista; a nova, aburguesada, voltou a introduzir este último, que ainda hoje enfeita a Inglaterra.

Na França, a minoria calvinista foi reprimida, convertida ao catolicismo ou expulsa em 1685; mas a que levou isso? Já então, o livre pensador Pierre Bayle estava em plena atividade, e em 1694 nascia Voltaire. As medidas de violência de Luis XIV só serviam para facilitar à burguesia francesa a possibilidade de fazer sua revolução de forma irreligiosa, exclusivamente política, única que corresponde à burguesia avançada. Nas Assembléias nacionais já não se sentavam protestantes, mas livres pensadores. Com isso, o cristianismo entrava em sua última fase. Já não podia servir de roupagem ideológica para cobrir as aspirações de qualquer classe progressista; foi convertendo-se, cada vez mais, em patrimônio exclusivo das classes dominantes, que o empregam como mero instrumento de governo para manter à distância as classes inferiores. E cada uma das diferentes classes utiliza para esse fim sua religião própria e congruente: a aristocracia latifundiária, o jesuitismo católico ou a ortodoxia protestante; os burgueses liberais e radicais, o racionalismo; sendo indiferente, para estes efeitos, que os senhores creiam ou não, eles mesmos, em suas respectivas religiões.

Vemos, pois, que a religião, uma vez constituída, contém sempre uma matéria tradicional, já que a tradição é, em todos os domínios da ideologia, uma grande força conservadora. Entretanto, as modificações que se produzem nessa matéria decorrem das relações de classes, e portanto das relações econômicas vigentes entre os homens que efetuam essas modificações. E isto é o suficiente quanto a este ponto.

As considerações anteriores apenas pretendem ser um esboço geral da interpretação marxista da história; quando muito, alguns exemplos para ilustra-la. Sua comprovação deve ser feita à luz da própria história, e cremos poder afirmar que essa prova já foi suficientemente subministrada em outras obras. Esta interpretação põe fim à filosofia no campo da história, exatamente da mesma forma que a concepção dialética da natureza torna a filosofia da natureza tão desnecessária quanto impossível. Agora, já não se trata de tirar do cérebro as conexões entre as coisas, mas de descobri-las nos próprios fatos. Expulsa da natureza e da história, só resta à filosofia um único refúgio: o reino do pensamento puro, no que dele ainda está de pé: a doutrina das leis do próprio processo do pensamento, a lógica e a dialética.

Com a revolução de 1848, a Alemanha “cultura” rompeu com a teoria e abraçou o caminho da prática. A pequena indústria, baseada no trabalho manual e a manufatura cederam lugar a uma verdadeira grande indústria; a Alemanha volta a estar presente no mercado mundial; o novo pequeno império alemão¹⁵ acabou pelo menos com os males mais agudos que a profusão de pequenos Estados, os restos do feudalismo e o regime burocrático punham, como outros tantos obstáculos, neste caminho de progresso. À medida, porém, que a especulação abandonava o gabinete de trabalho do filósofo para instalar seu templo na Bolsa, a Alemanha culta perdia aquele grande senso teórico que a fizera famosa durante a época de sua maior humilhação política: a tendência à investigação puramente científica, sem ter em conta se os resultados obtidos eram ou não aplicáveis na prática, infringiam ou não as determinações da polícia. É verdade que as ciências naturais oficiais da Alemanha, particularmente no domínio das investigações específicas, mantiveram-se ao nível da época, mas a revista norte-americana “Science” observava já com razão que os progressos decisivos realizados no terreno das grandes concatenações dos fatos isolados e sua generalização, sob a forma de leis, tem hoje por sede principal a Inglaterra e não, como antes, a Alemanha. E no campo das ciências históricas, inclusive a filosofia, desapareceu completamente, com a filosofia clássica, aquele velho e indomável espírito teórico dos alemães, vindo ocupar seu posto um ecletismo vazio e uma angustiada preocupação com a carreira e com os vencimentos, que chegam ao arrivismo mais vulgar. Os representantes oficiais dessa ciência converteram-se nos ideólogos descarados da burguesia e do Estado existente; mas isso num momento em que ambos são francamente hostis à classe operária.

Só na classe operária perdura, sem decair, o senso teórico alemão. Aqui, nada há que possa extirpa-lo; aqui, não há margem para preocupação de arrivismo e de lucro e de proteção vinda de cima; ao contrário, quanto mais audazes e intrépidos são os avanços da ciência, melhor se harmonizam com os interesses e as aspirações dos operários. A nova tendência, que descobriu na história da evolução do trabalho a chave que permite compreender a história da sociedade, dirigiu-se preferentemente, desde o primeiro momento, à classe operária e encontrou nela o acolhimento que não procurava e não esperava na ciência oficial. O movimento operário alemão é o herdeiro da filosofia clássica alemã.

Escrito por Engels em 1886. Publicado no mesmo ano na revista **Neue Zeit** e editado, à parte, em folheto, em Stuttgart, em 1888. Publica-se de acordo com o texto da edição de 1888. Traduzido do espanhol.

¹⁵ Expressão com que se designava o império alemão (sem a Áustria) fundado em 1871, sob a hegemonia da Prússia. (N. da R.)